کتاب نقد

۴
فصلنامه انتقادی، فلسفی، فرهنگی
پائیز ۷۶ بها ۳۰۰ تومان

پلورالیزم دینی و تکثرگرایی

- گفتگو با دکتر محمد لگنهاوزن
- وآثاری از:
دکتر یحیی یثربی - قربانعلی درّی نجف آبادی - علی اکبر رشاد
غلامرضا مصباحی - حمید پارسا نیا - علی ربانی گلپایگانی
عبدالحسین خسرو پناه - محمد حسن قدردان قراملکی - قادر فاضلی
- قرائتی شفاف از «صراطهای مستقیم»
- چهارده استدلال مخدوش به نفع «تساوی ادیان»
- پلورالیزم دینی از نگاه:
استاد مصباح یزدی
استاد محمد تقی جعفری
استاد جوادی آملی
- وگزاره هائی در:
ولایت، وکالت ونظارت فقیه؟!
ولایت مطلقه فقیه وحکومت مطلقه فردی
گفتگوهای انتقادی در «اسلام وتوسعه»



فصلنامه انتقادی، فلسفی، فرهنگی

سال اول شماره چهارم ـ پاییز ۷٦

مدیر مسئول و سردبیر

حسن رحیم‌پور ازغدی

دبیر تحریریه و مدیر اجرایی

بهرام بهرامسیری

حروفچینی و صفحه‌آرایی

کتاب نقد

نظارت و اجرا

کانون آگهی تبلیغاتی سهیل روز

کتاب نقد به انتشار نقدها و ارزیابیهای علمی، فکری، نظریه‌ها، کتب و مقالات ارائه شده در حوزه‌ی: فلسفه، کلام و دین پژوهی، مباحث نظری سیاسی، اقتصادی، فقهی، حقوقی، فرهنگی و اجتماعی مبادرت می‌کند و از مقالات ارسالی که حاوی نقد و ارزیابی در زمینه‌ی مباحث یادشده یا پاسخ نقدهای مندرج با کیفیت قابل قبول از حیث علمی و ادبیات نقد باشد استقبال می‌کند.

آراء و نظریات مندرج در نشریه لزوماً انعکاس دیدگاه **کتاب نقد** نمی‌باشد. مسئولیت نظرات به عهده‌ی صاحبان مقالات می‌باشد.

کتاب نقد در ویرایش و تلخیص نقدهای ارسالی آزاد است، مقالات ارسالی مسترد نمی‌شود.

تهران صندوق پستی

۱۳۱۴۵ـ۱۵۵۶

تلفن: ۶۴۹۲۳۰۰

فهرست مطالب

سرمقاله ۲

گفت و گو

* **مفهوم نبوت را خراب نکنیم** «دکتر محمد لگنهاوزن» ۱۲

مقالات

* **مدارا بدون شک** «دکتر سید یحییٰ یثربی» ۳۵
* **زمینه‌های عقیدتی و اجتماعی پلورالیزم** «حمید پارسانیا» ۵۵
* **"طرح مسأله" قرائتی شفاف از پلورالیزم دینی** ۷۶
* **لوازم فلسفی ـ کلامی پلورالیزم دینی** «علی اکبر رشاد» ۹۶
* **صراطهای نامستقیم** «غلامرضا مصباحی» ۱۰۸
* **کالبد شکافی «پلوارالیزم دینی»** «علی ربانی گلپایگانی» ۱۳۱
* **خدعه با مولانا** «قادر فاضلی» ۲۱۲
* **نگاهی درون دینی به «پلورالیزم دینی»** «عبدالحسین خسروپناه» ۲۴۲
* **کافر مسلمان و مسلمان کافر** «محمدحسن قدردان قراملکی» ۲۶۷
* **«ولایت فقیه» در مقبولهٔ ابن حنظله** «قربانعلی دری نجف‌آبادی» ۲۹۴
* **چهارده استدلال مخدوش بنفع تساوی ادیان** ۳۰۲

گزاره‌ها

* گزاره اول «استاد مصباح یزدی و پلورالیزم دینی» ۳۳۴
* گزاره دوم «استاد علامه جعفری و پلورالیزم دینی» ۳۴۴
* گزاره سوم «آیت‌الله جوادی آملی و پلورالیزم دینی» ۳۴۹
* گزاره چهارم «اسلام و توسعه ـ وکالت، نظارت و ولایت فقیه» ۳۶۱

معرفی کتاب ۴۰۴

شیخی و نه صوفی و ... این اساس، مدّتی است که در ایران نیز ترویج می‌شود. هر روز یک ناپخته و خامی مقهور شهوت و دوستدار جاه و ریاست به این امر قیام می‌کند. نه فقط جهان شیعه، بلکه عامّه (اهل سنّت) نیز دچار این محذور شده‌اند چنانچه "فرید وجدی" در دائرة المعارف ذیل مادۀ "خلف" و ... در باب نبوّت و عصمت می‌گوید که ما معتقد نیستیم که به پیغمبر نمی‌توان اشکال کرد ... منظور از این گرایش که از خارج رسوخ کرده، تنها تخریب مذاهب نیست. وحدت ادیان، منظور است یعنی در کل عالم، دین یکی است که با همۀ ادیان سازش داشته باشد.»

مرحوم شیخ سپس به شخصی اشاره می‌کنند که در آن دوره، تئوری "صراطهای مستقیم" و نفی عقائد و احکام از گوهر دین را در روند تلفیق "لیبرالیزم" با "صوفی‌گری" ترویج می‌کرده است:

«منظور کیوان قزوینی هم از نوشتجاتش همین است ... وی می‌گوید که از زرتشت ـ پس از اینکه کارش بالا گرفت ـ پرسیدند چه دستور می‌دهی (شریعت تو چیست)؟! و او گفت دستور من این است که هر دینی دارید (با هر عقائد و شریعت و اخلاق !!) بر همان دین بمانید و خدا را به همان روش پرستش کنید زیرا خدا پرستیده می‌شود به هر طریقی گرچه ستاره پرستی (و بت‌پرستی و ...) چه با ناقوس و چه ....

این است اساس نبوّت‌ها در اذهان عدّه‌ای از منورالفکرهای امروز. اینست سرّ ادّعای پیامبری بر خلاف واقع در پنهان و آشکار!!

علّت همۀ این خرابیها آنست که مفهوم "پیامبری"، آنچنانکه خداوند در قرآن معرّفی فرموده و انبیاء (ع)، دعوی آن را دادند، در نزد اینان روشن یا مورد قبول نیست. در اینصورت، بر پیروان قرآن و دوستداران پیامبر(ص) و اهلبیت (ع) لازم است که معارف قرآن را توضیح داده و امتیاز "وحی" را از گفته‌ها و خیالات بشری خودسرانه، آشکار کنند».(۳۱)

سردبیر



* * * * *

پی‌نوشتها:

1- noncognitive

2- analogical

3- tillich

4- Being-itself

مصداق «آب حیوان به ظلمت بردن» و«شراب غیّ‌ازسبوی رشد خوردن» نیست؟

حال با این شرح، آدمی به چه چیزی باید و می‌تواند ایمان بیاورد؟ ایمان، عقد قلبی است و بر یقین استوار است و طمأنینه می‌خواهد و قدسیّت می‌طلبد. آیا ایمان به «شکّ تو در تو» و «نسبیّت مضاعف» متمشّی و میسور است؟ «ما آمنَ بِاللّهِ مَن سَکَن الشکُّ قَلبَه: هرگز به خدا ایمان نیاورد آنکه شکّ در دلش جای گرفت»، «اَلایمانُ اَصلُها الیَقینُ: ایمان، درختی است که ریشه در یقین دارد».(۱۳)

۴ ـ پلورالیسم و عدم حجّیّت نصوص و متون دینی:

با تفصیلی که در بند بالا گذشت، ظواهر متون و عبارات نصوص دینی، از حجیّت ساقط است زیرا آنچه دریافت ما از نصوص، پنداشته می‌شود، چیزی جز فرآورده‌ی تعاطی ذهن و عین و یاانعکاس انتظارات، پرسشها و پیش‌فرضهای ما و یا حداکثر، «سنتز دیالوگ» و متن نیست پس در هر صورت، دریافته‌ی ما چیزی غیر از حاقّ متن و مراد ما تن‌خواهد بود و متون، هرگزگویاودلالت‌گرو حجت نخواهند بود.

۵ ـ پلورالیسم و لغو شدن ایمان و انقیاد:

وانگهی به فرض امکان ایمان، و فهم‌پذیری و حجّیّت متون و نصوص دینی، ایمان و عمل به گزاره‌ها و آموزه‌های خاص دینی، لغو و لعب است، زیرا «پلورالیسم به تباین فرو ناکاستنی و قیاس ناپذیری فرهنگها و دینها و زبانها و تجربه‌های آدمیان فتوا دادن» و همه را اهل فلاح و صلاح و نجات و نجاح انگاشتن است. و بر این باور بودن که «در طریق طلب، طالبان صادق را به هر نامی و تحت هر لوایی و در تعلق و تمسک به هر مسلکی و مذهبی دورادور دستگیری می‌کنند و به مقصد می‌رسانند، صادقان که جای خود دارند حتّی «کاذبان» مقلد اما گرم‌پو را نیز بی‌نصیب نمی‌نهند»!(۱۴)

آیا ممکن است که هر دو یا هر چند سوی باورهای متباین و متباعدی چون «بی‌خدایی و خداپرستی»، «یگانه‌پرستی و دوگانه‌انگاری و سه‌گانه‌گرایی»، «عقیده به معاد و قول به تناسخ»، «تنزیه، تشبیه و تعطیل»، «جبر، تفویض، اختیار»، «عقلگرایی، و نص‌گرایی»، و صدها قضیه‌ی چند گزینه‌یی مقول و مفروض، معقول و نامعقول‌دیگر، نجات‌بخش و سعادت‌آور باشد!

خوش است که «پهنه‌ی هدایت و سعادت را وسیع‌تر گرفته و برای دیگران هم حظّی از نجات و سعادت و حقّانیّت» قائل شویم، اما نه تا آنجا که دیگر مناطی برای نجات و سعادت، و معنایی برای صدقانیّت و حقانیّت



و ملاکی برای هدایت و ضلالت نماند! و خلاصه اینکه نمی‌توان کفر و دین و ضلال و هدی‌را برابر انگاشت و باور به هر چیزی را نجات‌بخش و سعادت‌آور پنداشت.

ارزش ایمان، بسته به «متعلّق» آن است و صرف باور داشتن به چیزی ارزش نیست. والاّ ایمان، لغو و انقیاد، لعب خواهد بود و حال آنکه هر عاقلی میان مبدء، مسیر و وسیله و راه با هدف، نسبتی قائل است، چرا که از هر نقطه‌ی عزیمتی و از هر مسیر و با هر وسیله‌یی، به هر مقصدی نمی‌توان دست یافت.

۶ـ پلورالیسم و طرّاری و تردستی خدا ـ تَعٰالَی‌اللّٰهُ عَمّٰا یَصِفُون ـ:

عبارات زیر را با درنگی بخوانید:

«اولین کسی که بذر پلورالیسم را در جهان کاشت، خود خداوند بود که پیامبران مختلف فرستاد: بر هر کدام ظهوری کرد و هر یک را در جامعه‌یی مبعوث و مأمور کرد، و بر ذهن و زبان هر کدام تفسیری نهاد، و چنین بود که کوره‌ی پلورالیسم گرم شد»! (۱۵)

«آنکه خدای این عالم است، با طرّرای(۱۶) و طنّازی تمام عالم و آدم را پرتاب و گره آفریده است. و زبانها و جهانها و انسانهای گونه‌گون پدید آورده است و علل و ادلّه‌ی رنگارنگ در کار کرده است و در راه عقل صدها گردنه و گریوه نهاده است و رسولان بسیار برانگیخته است و چشمها و گوشها را به بانگ و رنگهای مختلف ربوده است و آدمیان را به شعوب و قبایل قسمت کرده است تا نه تکبّر کنند نه تنازع، بل تعارف کنند و تواضع»(۱۷)

«... این طریقه که طریقه‌ی سومی برای فهم و هضم کثرت فرق است، جنگ میان موسی و فرعون را از یک نظر جنگ جدی می‌بیند و از نظر دیگر نوعی بازی زرگری (جنگ خر فروشان) و نعل وارونه زدن و لعب معکوس کردن برای سرگرم‌کردن ظاهربینان و در نهایت القای حیرانی و بازنهادن مجال برای رازدانان و باطن‌بینان تا بی‌اعتنا به نزاع و در عین حال قائم دیدن جهان غافلان به این نزاع، گنج مقصود را در ویرانه‌های مغفول بیابند... و خداوند هم به همین شیوه، نامحرمان را غیورانه از دسترسی به گنج دور می‌دارد:

آنچه تو گنجش توهم می‌کنی　　　زان توهم گنج را گم می‌کنی» (۱۸)

شگفتا! خداوند با تردستی و طرّرای تمام، جُنگ پلورالسیم را پرداخت و به صد جلوه و هزار عشوه، کوره‌ی آن راگرم ساخت و با بکار گرفتن لطایف‌الحیل و درکارکردن دلائل و علل، آدمیان را به جان هم انداخت و به حیلت جنگ زرگری با جدالها و قتالها عالم را بیاکند و با نعل وارونه زدن و اغراء و اغوا، میلیاردها نفر (نامحرم و ظاهر بین) را به حیرانی افکند و آنان را سرگرم ساخت و از دسترسی به گنج دورداشت، تا مگر مجال برای



اقلیت ناچیز رازدانان و باطن بینان باز شود تا بی‌اعتناء به نزاع اکثریتِ قاطعِ بشریت غافلِ مستحقِ ضلالت، گنج مقصود را در ویرانه‌های مغفول بیابند و شاهد «هدایت» را به آغوش کشند و گوهر سعادت را در میانه‌ی غوغای پلورالیسم بربایند!

آری این‌هم منطق و مشربی است در خداشناسی، و فهم حکمت و عدالت حق‌تعالی و فلسفه‌ی خلقت، فلسفه‌ی دین و فلسفه‌ی تاریخ و...!

حال اگر کار خداوند چنین بوده و چنین خواهد بود، پس «هدایت‌گری خداوند کجا تحقّق یافته است و نعمت عام هدایت او بر سر چه کسانی سایه افکنده است و لطف باری (که دستمایه‌ی متکلّمان در اثبات نبوّت است) از که دستگیری کرده است؟... آیا درآمدن عیسی(ع) روح خدا و رسول خدا و کلمه‌ی خدا (به تعبر قرآن) [و نیز سایر انبیاء] فقط آن بود که جمعی عظیم مشرک شوند... و از جاده‌ی هدایت دور افتند؟... با این منطق همواره منطقه‌ی عظیمی از عالم و آدم تحت سیطره و سلطنت ابلیس است و بخش لرزان و حقیری از آن در کفالت خداست و گمراهان غلبه‌ی کمّی و کیفی بر هدایت یافتگان دارند و نیکان [رازدان] در اقلیت محض‌اند»(۱۹)

لاإِكْراهَ فِي‌الدِّينِ، قَدْتَبَيَّنَ‌الرُّشْدُ مِنَ‌الْغَيِّ ...(۲۰)

۷ ـ پلورالیسم و نقش هدایت‌گرانه‌ی دین:



مقتضای هدایتگری حق‌تعالی آن است که به موازات تکامل تدریجی بشر، هماره دین عصر پیشین را منسوخ داشته، دینی فراخور فهم فراتر و درخورد نیازهای برتر انسان عصر نو فرو فرستد تا النّهایه با انزال دینی جامع و کامل و حائز استطاعت و استعداد انطباق بر شرائط گونه‌گون حیات متطوّر انسانِ به بلوغ رسیده، دوام کمال آدمی را تدبیر کند.

اصرار بر کفایت و صحّت ایمان به ادیان منسوخ و محرّف، تاریخ‌زده و تاراج شده، و آمیخته به خرافه و گزافه و فاقد متن وحیانی، علی‌رغم نزول و حضور دینی جامع و کامل و برخوردار از متن منزل و محفوظ (اِنّا نَحْنُ نَزَّلْناالذِّکْرَ وَ اِنّا لَهُ لَحافِظونَ(۲۱)) سعی بر ناکام ساختن برنامه‌ی هدایت خداوندی و معارضت با سنّت و مشیّت تاریخی تشریعی‌الهی است.

عدم ملائمت مبانی و بناهای پلورالیسم با نقش و برنامه‌ی هدایتی خداوندی، به تعبیر دیگر نیز قابل تقریر است و آن اینکه:

اگر فهمهای آدمیان از متون دینی بالمرّه متنوع و متباین است (مبنای نخست)(۲۲)، اگر تفسیرهای

مواجهان با تجارب دینی نیز یکسره متکثر و متضاد است (مبنای دوم)[۲۳] و دین و تجربه‌ی تفسیر ناشده‌یی نداریم و همه‌ی ادیان و تجربه‌ها دستخوش تفسیرها[۲۴] و احیاناً به یکسان تحریف‌ها شده‌اند، و اگر جدلها و جدالها میان کفر و دین، و شرک و توحید، جنگ زرگری و صنعت و حیلت و نعل وارونه زدن و لعب معکوس کردن است[۲۵]، و اگر ره به مقصد بردن بر حسب تصادف و حتّی به تقلید و دروغزنی، نه به تحقیق و بصیرت، میسّر است!، و مبدء و مسیر در اینجا حکمی مستقل ندارند[۲۶] اگر همه‌ی امور عالم ناخالص است، نه تشیع اسلام خالص و حق محض است و نه تسنن، و همه‌ی منزلات وحیانی و واردات شرقانی، یکسره ذهن آلود شده، و حقّ خالص، مصداق خارجی ندارد[۲۷]! و اگر .... پس انتظار دسترسی به حاقّ دین و دین حقّ، عبث است و این، یعنی انسداد باب هدایت، و بی‌مسمّی و مصداق شدن اسم هادی حق تعالی و تبعاً فرض وصال شاهد سعادت ساده‌لوحی و گمان وصول به ساحل نجات نیز خیال خام در سر پروراندن است[۲۸]

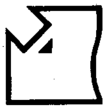
آیا این خردپسند و پذیرفتنی است که بگوییم:

خداوند برای هدایت مردم، طی اعصار و قرون ادیان بسیار، یکی در پی دیگری فروفرستاد و پیامبران فراوان علی‌التوالی گسیل داشت، امّا ـ به اقتضای ماهیّت متن و خصائل بشر و ویژگیهای ساختمان دستگاه ادراکی او ـ هنوز «پیامشان از دهانشان بیرون نیامده و پرده‌ی گوشی و صفحه‌ی دلی را نیاشفته و نشورانده»[۲۹]، وحی حق «ذهن‌آلود» شده، گرفتار «نظرها و منظرها» گشته، تحت‌تأثیر شرائط قومی بومی و ذهنی روحی شخص انبیاء و سپس پیشفرضها و پرسشهای مفسّران متنوع تجربه‌ها، بالمرّه دستخوش «قبض و بسط تئوریک» گردیده، و در کام امواج «اقیانوس تفسیرها»ی متباین و متناقض، صحیح و سقیم فرو رفته و بالاخره در زندان چهار توی ذهن و زبان و تاریخ و زمان محبوس افتاده، رسوب و غروب کرد!

«و خداوند هم ـ العیاذ باللّه ـ دلخوش و آسوده‌خاطر که ما به تکلیف خود عمل کردیم و از سر جلوه‌گری، اسم هادی خود را بر آفتاب افکندیم و هم به مردمان عقل دادیم و هم پیامبران خود را به بیّنات و حجج برای‌هدایتشان فروفرستادیم و اکنون آنان مقصّرند که به مقتضای ماهیت متن که صامت است و به اقتضای طبیعت بشری‌شان که دوبین بل چندبین است، و ساختمان دستگاه ادراکی‌شان که ناتوان و معیوب است، باران دین ناب را در خاک افهام خودآلودند و داشته‌های خود را با آن درآمیختند و آن را تیره ساختند و در نتیجه: خویش را از دست رسی به حاق و لب وگوهر دین محروم خواستند! و تا قیامت هم سنت ما چنین جاری خواهد بود!

رگ رگ است این آب شیرین و آب شور | در خلایق می‌رود تا نفخ صور

و بدین صورت بود که: داغ نیل به جرعه‌یی از رحیق دین ناب را بر دل بشر نهادیم و در سراسر تاریخ او را



به سراب فریبنده حوالت دادیم![30]

۸ ـ پلورالیسم، «برات بدعت»:

پلورالیسم تکثر و تنوّع را به رسمیت شناختن و به تباین فروناکاستنی فرهنگها و دینها و تجربه‌های آدمیان، فتوی دادن است و تنوّع وحی و تجربه، و فهم و تفسیر آنها نیز حدّیقف ندارد و مرزی نمی‌شناسد که «شنیدن بویی و رنگی و دیدن رویی و رنگی ـ تا کنده شدن از خود و معلق ماندن در هیچ جایی»، نیز وحی دل است و حقّ و حجّت!. تفسیر رسمی هم نداریم، معیار و عیاری نیز در ادعای وحی و تجربه و ارائه‌ی فهم و تفسیر وجود ندارد، کسی هم حق ندارد به دیگری بگوید: فهم من، صحیح است و فهم تو، سقیم. «در معرفت دینی همچون هر معرفت بشری دیگر، قول هیچ کس حجت تعبّدی برای کس دیگر نیست، هیچ فهمی مقدّس و فوق چون و چرا نیست»[31]، این یعنی بی‌مبالاتی و روانگاری افراطی و آنارشیسم تئوریک و یعنی برات «بدعت»، و فراتر از آن، جواز ظهور پیاپی پیامبران کاذب و کذّاب.

۹ ـ پلورالیسم و تعطیل یا انعطال «شریعت»:

تکثرگرایی، موازی با انکار یا تعطیل شرایع است، چه آنکه «آنچه در اینجا راهزنی می‌کند عناوین کافر و مؤمن است که عناوینی صرفاً فقهی ـ دنیوی است (و نظایرش در همه‌ی شرایع و مسالک وجود دارد) و ما را از دیدن باطن امور غافل و عاجز می‌دارد»[32] و این عناوین«تمایزات ظاهری» است باید از میان برداشته شود و «عمل کردن به این یا آن ادب» مایه‌ی هدایت و سعادت نیست.

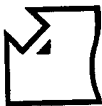


۱۰ـ چنانکه در آغاز اشاره شد: در این مقاله بنابر اختصار است، هم از این رو باادغام چندلازمه کلامی دیگرپلورالیسم دینی، نوشته را فرجام می‌بخشیم، به دلالت صریح آیاتی چون: «وَ ما اَرسَلْناکَ اِلاّ کافَّةً لِلنّاس ...»[33] ، «تَبارَکَ الَّذي نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلی عَبْدِهِ لِیَکُونَ لِلْعالَمینَ نَذیراً» [34] ، «...وَ اُوحِیَ اِلَیَّ هٰذَاالْقُرْانَ لِاُنْذِرَکُم بِهِ وَ مَنْ بَلَغ...»[35]، «وَ ما اَرْسَلْناکَ اِلاّ رَحْمَةً لِلْعالَمینَ»[36] ، «اِنْ هُوَ اِلاّ ذِکْرٌ لِلْعالَمینَ»[37] و «اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُم دینَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی وَ رَضیتُ لَکُمُ‌الْاِسْلامَ دیناً...»[38] ، «وَ نَزَّلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ تِبْیاناً لِکُلِّ شَییء...»[39] «ما کانَ مُحَمَّدٌ اَبا اَحَدٍ مِنْ رِجالِکُمْ وَلٰکِن رَسُولَ‌اللّٰه وَ خاتَمَ‌النَّبیین...»[40] «هُوَالَّذي اَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدیٰ وَ دینِ‌الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی‌الدّین کُلِّه...»[41] ، «اِنَّ‌الدّین عِنْدَاللّٰهِ الاسلام...»[42]، «...وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَالاسلام دیناً فَلَنْ یُقْبَل منه...»[43]

رسالت اسلام، جهانی و پیام او کامل، جامع و خاتم و ناسخ همه‌ی ادیان پیشین است و با ظهور اسلام، رسالت سایر دینها پایان پذیرفته و جز اسلام نیز از کسی پذیرفته نیست.(۴۴)

اما اصالت تنوّع دینی، ملازم است با «نفی جهانی بودن رسالت اسلام»، و مساوق است با «انکار کمال و جامعیت آن». همچنین ناسازگار است با «ناسخیّت و خاتمیّت نبوّت محمدی(ص)» و شرح و فهم اینهمه را به بداهت حوالت می‌کنیم و مؤلّف خود در جای جای مقاله‌ی «صراطهای مستقیم» به تصریح و تلویح به این لوازم به عنوان مبادی و مبانی و بناهای پلورالیسم، اذعان و اعتراف کرده است! و مروری شتابناک بر مقاله‌ی مزبور شواهد بسیاری را در دسترس می‌نهد.(۴۵)

در آخر، بدین نکته نیز اشاره می‌کنیم که این رویکرد(۴۶) کوشیده است با «قضاوت درجه‌ی دوم» نامیدن مدّعیات ناروا و نادرست و ناپذیرفتنی خود، به خیال خود، خویش را از نقدها و انتقادها مأمون و مصون دارد اما خود بهتر و بیش‌تر از همه بر مقاد مقالهٔ «صراطهای مستقیم»، آگاهی و حضور ذهن دارد و به نیکی می‌داند که بسیاری از بیانات وی، قابل تأویل و تحویل به قضاوت درجه‌ی دو نیست و شواهد گویایی بر سخن گویی ازموضع قضاوت درجه‌ی یک در این مقاله فراوان است. به هر روی، نقد این «دفع دخل» را به زمانی و مجالی دیگر وامی‌گذاریم.



پی‌نوشت‌ها

۱ـ "صراطهای مستقیم" عبدالکریم سروش کیان ۳۶، ص ۲
۲ـ همان،ص ۵
۳ـ همان، ص ۱۰
۴ـ همان، ص ۶
۵ـ همان ، ص ۵ و ۶
۶ـ همان ، ص ۵ و ۶

۷ـ به قول حافظ: «توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند؟» شگفتا! آنانکه مدعی ادبگذاری و آداب دانی‌اند، چرا...!

۸ـ کیان ۳۶، ص ۱۳

۹ـ همان، ص ۱۶

۱۰ـ دیوان، نسخه‌ی قزوینی، غزل ۷۴.

۱۱ـ گاه در بررسی نظرات حضرات، انسان بی‌اختیار به یاد ضرب‌المثل «خسن و خسین سه دختران مغاویه‌اند» می‌افتد!

۱۲ـ حافظ، غزل ۱۲

۱۳ـ حضرت امیر(ع) / غررالحکم، ص ۸۶

۱۴ـ کیان ۳۶، ص ۱۱.

۱۵ـ همان، ص ۷

۱۶ـ طرّار: کیسه‌بر (منتهی‌الادب) (مجمل‌اللّغة) به معنی عیار است که کیسه‌بر باشد. (برهان)، گره بر (غیاث‌اللّغات) (آنندراج). دزد (غیاث‌اللّغات) دزد که آستین تا گریوان بشکافد (مهذب‌الاسماء) / لغتنامه‌ی دهخدا.

۱۷ـ کیان ۳۶، ص ۱۶

۱۸ـ همان، ص ۹

۱۹ـ برگرفته از ص ۱۲ و ۱۱ مقاله

۲۰ـ سوره‌ی بقره/ آیه‌ی ۲۵۶

۲۱ـ سوره‌ی مؤمنون / آیه‌ی ۵

۲۲ـ کیان ۳۶، ص ۲ و ۳

۲۳ـ همان، ص ۴

۲۴ـ همان، ص ۴

۲۵ـ همان

۲۶ـ همان

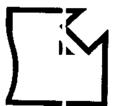
۲۷ـ همان

۲۸ـ اما بیان تأویل‌ناپذیر قرآن خلاف این نتیجه است: «هُوَ الذی یُنزِّلُ عَلٰی عَبدِهِ آیاتٍ بیّناتٍ لِیُخرِجَکُمْ مِن الظُّلُماتِ اِلی النُّور» (حدید / ۹)

۲۹ـ کیان، شماره‌ی ۳۷، یادداشت «از سوی دیگر»

۳۰ـ در سطور بالا، عبارات و جملاتی و مضامینی از مؤلف ـ در مقاله‌ی «صراطهای مستقیم»، کیان ۳۶؛ و یادداشت «از سوی دیگر»، تضمین شده است.

۳۱ـ همان ص ۴



۳۲ـ همان، ص ۱۲
۳۳ـ سوره‌ی سبأ / آیه‌ی ۲۸
۳۴ـ سوره‌ی فرقان / آیه‌ی ۱
۳۵ـ سوره‌ی انعام / آیه‌ی ۱۹
۳۶ـ سوره‌ی انبیاء / آیه‌ی ۱۷
۳۷ـ سوره‌ی تکویر / آیه‌ی ۲۷
۳۸ـ سوره‌ی مائده / آیه‌ی ۳
۳۹ـ سوره‌ی نحل / آیه‌ی ۸۹
۴۰ـ سوره‌ی احزاب / آیه‌ی ۴۰
۴۱ـ سوره‌ی توبه / آیه‌ی ۳۳، سوره‌ی فتح / آیه‌ی ۴۸
۴۲ـ سوره‌ی آل عمران / آیه‌ی ۱۹
۴۳ـ سوره‌ی آل عمران / آیه‌ی ۱۹
۴۴ـ محمد بن مسلم به روایت صحیح از امام صادق (ع) نقل داشته: که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «الحمد الله الذی لم یخرجنی من الدنیا حتی بینت للامه جمیع ما تحتاج الیه» «سپاس خدای راکه مرا از دنیا خارج نساخت تا آنکه بیان کردم همه ی آنچه راکه مورد نیاز امت بود.» تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۱۹.
۴۵ـ مانند صفحه ۱۳
۴۶ـ «از سوی دیگر»، ـ سروش ـ کیان، شماره‌ی ۳۷



صراط‌های نامستقیم

غلامرضا مصباحی



در این نوشتار مختصر، خواهم کوشید به نقد پاره‌ای از مطالب که در توجیه «پلورالیـزم دینی»، آمده است، بپردازم. بدان امّید که خداوند، همهٔ مارا به صراط مستقیم هدایت فرماید.

الف: دعوی قاعده‌ای کلّی و عام با این تعبیر که «کتاب الهی و سخن پیامبر، همواره تفسیرهای متعدّد برمی‌دارد.»(۱)، سخن نادرست بلکه نا معقولی است. بسیاری از آیات قرآن و روایات پیامبر(ص)، دارای ظاهری روشن و قابل فهم عمومی و معنائی مشترک بین اهل زبان و دین بوده و از آغاز ظهور اسلام تاکنون، همهٔ علمای مذاهب مختلف، فهم یکسانی نسبت به این آیات داشته‌اند.

البته پاره‌ای از آیات قرآن و روایات پیامبر(ص)، قـابل تـفسیرهای مـتعددند و تـحمل برداشتهای مختلفی دارند. امّا خداوند در قرآن فرموده است:

«هُوَالَّذی اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتٰابَ مِنْهُ آیٰاتٌ مُحْکَمٰاتٌ هُنَّ اُمُّ الْکِتٰابِ وَ اُخَر مُتَشابِهٰاتٌ»(۲)

«اوست آنکه بر تو کتاب را فرو فرستاد، بخشی از آن آیات، محکم‌اند. آنها اُمّ‌الکتاب‌اند و بخشی دیگر، آیات متشابه‌اند».

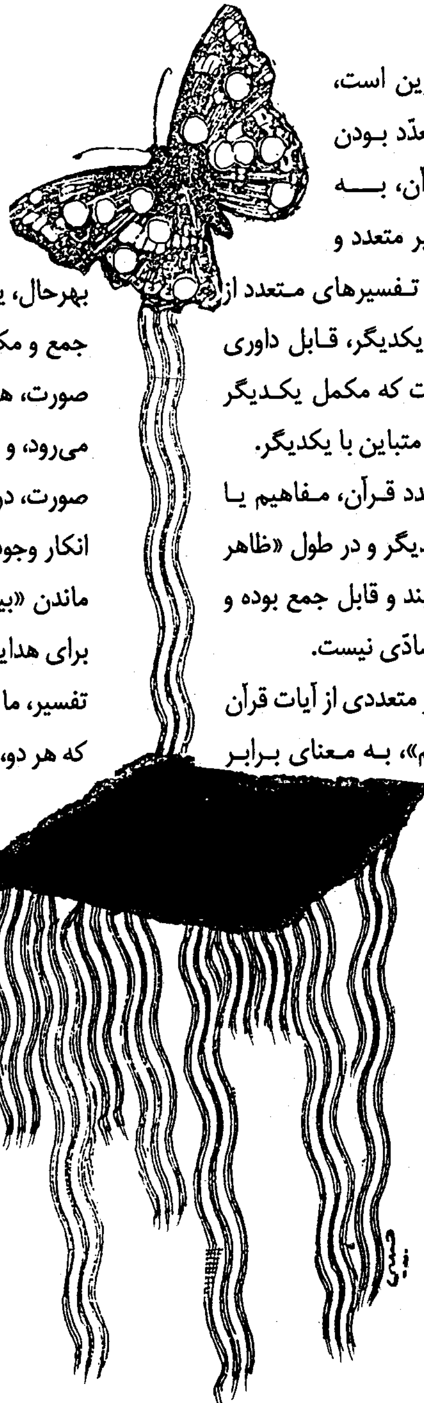
آیات محکمات، آنها است که معنای روشن داشته و دارای ظهور در معنا و مراد خاصّ و واضحی است و آیات متشابه، آیاتی است که ظهور در معنای واحد نداشته واحتمال معانی متعددی دارند. باتّفاق همهٔ مفسران، آیات متشابه در مقایسه با آیات محکم قرآن، اندک است.

ب: کلام الهی، ذوبطون و چند لایه است، آری امّا این نیز ربطی به تفسیرهای مختلف از آیات قرآن ندارد. بطون قرآن، همانگونه که از کلمه «بطن» فهمیده می‌شود، لایه‌های زیرین از همین ظاهر آیات‌اند. حال آنکه در تفسیر، سخن از فهم «ظاهر متن» و پوستهٔ اول معناست. بنابراین نباید بین تفسیر، که فهم «ظاهر» است و بطون، که معرفت

«لایه‌های» زیرین است، خلط شده و متعدّد بودن بطن‌های قرآن، به معنای قابلیت «تفاسیر متعدد و متضاد» گرفته شود. تفسیرهای متعدد از یک متن، در عرض یکدیگر، قابل داوری است زیرا ممکن است که مکمل یکدیگر باشند و یا متعارض و متباین با یکدیگر.

امّا بطون متعدد قرآن، مفاهیم یا حقایقی در طول یکدیگر و در طول «ظاهر متن»، به شمار می‌آیند و قابل جمع بوده و بین آنها تعارض و تضادّی نیست.

ج: اگرچه تفاسیر متعددی از آیات قرآن شده، اما «پلورالیسم»، به معنای برابر شمردن همهٔ آراء و صحیح دانستن همهٔ آنها در کنار هم است، حال آنکه وجود تفاسیر مختلف و گاه متضاد از آیات قرآن، به معنای درست بودن همهٔ آنها در عرض هم و برابر دانستن آنها در فهم قرآن نیست. بلکه همواره مفسران، آراء یکدیگر را ارزیابی و نقد کرده و قولی را صواب و قول دیگر را ناصواب شمرده‌اند.



بهرحال، یا تفسیرهای مختلف از آیات قرآن، قابل جمع و مکمّل و در عرض یکدیگرند، که در این صورت، هر تفسیری، بخشی از فهم آیه، به شمار می‌رود، و یا متعارض و غیر قابل جمع‌اند و در این صورت، درستی همهٔ تفسیرهای متعارض، ما را به انکار وجود حق در کلام خدا، یا غیر قابل شناخت ماندن «بیان الهی» می‌کشاند، حال آنکه قرآن، برای هدایت بشر آمده است. بنابراین پلورالیسم در تفسیر، ما را به «گمراهی» و یا «حیرت» می‌افکند که هر دو، بر خلاف مقصد الهی از نزول قرآن است که فرموده:

«اِنَّ هٰذَاالْقُرآنَ یَهْدی لِلَّتی هِیَ اَقْوَم»(۳)

از سوی دیگر، در مورد تفسیر آیات متشابه، که متحمّل وجوه مختلف است، نیز خداوند نخواسته است ما را گمراه یا سرگردان رها کند، بلکه برای دست یافتن به فهم درست آنها، ما را



5- J.H.Randall

6- The Role Of Knowledge in Western Religion ("نقش دانش در دین غربی:")

7- R.B.Braithwaite

8- Ultimate

9- Salvation

10- Presbyterians

11- Pen Of God

12- Persons

13- persona

14- Incarnation

15- Redemptive Sacrifice

16- Karl Rahner

17- Frithjof Schoun

18- William WainWright

19- ALvin Plantinga

20- Toward a univeresal Theology Of Religion

21- William.p.alston



22- Verwindung der Metaphysik

23- Verifiability

24- Antinomies

25- Appearences

26- constitutive role

27- Regulative Principles

۲۸ـ فصوص الحکم ـ فصّ نوحی ـ ص ۶۸

۲۹- فتوحات ـ ج ۱ ـ صص ۵ ـ ۱۹۴

۳۰- فصوص الحکم ـ ص ۷۰

۳۱- بیان الفرقان فی نبوّةالقرآن ـ آیت ا... حاج شیخ مجتبی قزوینی خراسانی ـ ص ۲ و ۳

در همان قرآن، راهنمایی کرده و فرموده است:

«مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ، هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ، فَاَمَّاالَّذینَ فی قُلُوبِهِم زَیغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ ابْتِغاءَ تَأویلِهِ، وَ ما یَعْلَمُ تأویلَهُ اِلاّ اللهُ وَالرّاسِخُونَ فِی‌الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا...»(۴)

«بعضی از آیات قرآن، محکمات‌اند، آنها ام‌الکتاب‌اند و بعضی دیگر متشابه‌اند، آنان که در دلشان زنگار است، در پی آیات متشابه‌اند تا فتنه جوئی کنند و در پی تأویل آنهایند، ولی تأویل آن را نمی‌داند مگر خدا و راسخان در علم گویند ما به آن ایمان آورده‌ایم، همه از نزد خدای ماست...»

بر اساس جملهٔ نخست آیه، آیات محکم قرآن، امّ‌الکتاب یعنی مرجع قرآن‌اند. بنابراین، برای تفسیر آیات متشابه، باید معانی محتمل را به آیات محکم، برگرداند و معنایی را حجّت شمرد که با آیات محکمات قرآن، سازگاری دارد. پس هر تفسیری از متشابهات قرآن پذیرفته نیست، بلکه تنها تفسیرهای هماهنگ با محکمات قرآن پذیرفته است. بعلاوه، خدا می‌فرماید که تفسیر آیات متشابه، جایگاه هواپرستیها، لغزشها و پیدایش انحرافهاست. باید هشیار بود که راهزنها در این موضع سنگر گرفته‌اند. نکتهٔ مهم تاریخی نیز این است که اگر پیدایش فرقه‌های متعدد در دین را دنبال کنیم، غالباً به تفسیرهای غیرمنطقی آنان از "آیات متشابه" می‌رسیم. از این رو خدا فرمود مراقب باشید که بیماردلان در جستجوی آیات متشابه‌اند تا با بهره‌برداری از آنها فتنه جویی کنند و آن آیات را تأویل کنند و حال آنکه تأویل آنها را جز خدا نمی‌داند و خدا از سویی، تأویل آنها را در آیات محکم قرآن قرار داده و از سوی دیگر فهم آنها را به راسخان در علم داده که در روایات، بر امامان معصوم‌علیهم‌السلام انطباق یافته است و آنان از راه وحی خدا بر پیغمبرش و به میراث بردن علم پیامبر توسط اهل بیتش، تأویل آیات متشابه را می‌دانند.

بنابراین، باید برای فهم معنای آیات متشابه و تفسیر آنها، به این دو مرجع (آیات محکم و امامان حق) بازگشت و نمی‌توان تفسیرهای مختلف و متضاد از آیات متشابه را، همسنگ شمرد و در صحّت و سُقم، آنها را برابر دانست، بلکه با استفاده از دو میزان مزبور، باید در مورد درجهٔ درستی آنها داوری کرد و نتیجه، این خواهد بود که در تفسیر، معتقد به تکثّر تفسیرهای صحیح نمی‌توان بود و پلورالیسم، معقول نیست. آری ما هیچ‌گاه خاتم‌المفسّرین نداشته‌ایم، یعنی تفسیر قرآن، بدست بشر، تمام و کمال نمی‌یابد و هنوز ناگفته‌ها بسیار است ولی این بدان معنا نیست که هر تفسیری، درست بوده و همهٔ برداشتها در حقانیّت، برابر می‌باشند. نه در قرآن، بلکه در هر متنی، محال است که دو یا چند تفسیر متکثّر و متضادّ، همگی صحیح باشند.

د: این عبارت که «اسلام سنّی، فهمی است از اسلام و اسلام شیعی، فهمی دیگر»،(۵) به چه معناست؟!

آیا بدان معنی که هر دو فهم از اسلام، درست است؟ یا هر دو نادرست است؟ یا هر کدام، سهمی از حق و سهمی از باطل دارند و به هم آمیخته‌اند و هیچ یک بر دیگری در «حق‌نمایی» ترجیح ندارد؟ یا اینکه اساساً سخن از حق و باطل در این میان، بکلّی نارو است و دغدغه حق و باطل را باید کنار نهاد؟

ظاهراً مراد آقایان، این است که همین سؤالها را نکنیم، زیرا می‌فرمایند: «می‌دانم که کسانی بلافاصله خواهند گفت آخرش چه؟ آیا می‌گویید ما دست ا زحق خودمان بکشیم؟ یا اهل ضلال و باطل را حق بشماریم؟ یا حق و باطل را مساوی بگیریم و بدانیم، نه، منظور اینها نیست. منظور، این است که همین سؤالها را نکنیم و از منظر دیگری به کثرت آراء و عقاید آدمیان نظر کنیم».(۶)

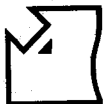
بر اساس این رهنمود ناگزیریم اندیشیدن دربارهٔ حق و باطل را تعطیل کنیم. معتقد به نسبی بودن حق و باطل شویم، یا معتقد به ناخالصی هر فهمی از دین شویم.براستی آیا این توصیه‌ها، معقول است؟! و آیا مشروع است؟ همزیستی صلح‌آمیز پیروان مذاهب و ادیان، راههای منطقی تر و مشروعی دارد که ارتباطی با پلورالیزم ندارد. لیک گویی آقایان، سوراخ دعا را گم کرده‌اند.

هـ: این تفکر، گاه ادّعا می‌کند که که در دایرهٔ فِرَق اسلامی، حق خالص و باطل محض وجود ندارد و بنابراین باید به پلورالیسم و تکثرگرایی در دایرهٔ اسلام تن در دهیم. گاهی گام فراتر نهاده و سخن، از این می‌رود که حتی در میان سه دین اسلام، زردشتی گری و یهودیت نیز در پی تمییز حق و باطل نباید بود. زیرا هر کدام از این سه دین، ترسیم یکی از تجلیات خداوند بر سه پیامبر بزرگ، محمد(ص)، زردشت و موسی علیهم‌السلام است و خدا، خود، بنیانگذار پلورالیسم است!! زیرا بر سه پیامبر در سه قوم، تجلّی کرده و بشری شدن تجلی خداوندی و بشری شدن نوع بیان این تجلّی نیز، تکثّر و تفاوتهای سه دین را به وجود آورده است. پس اکنون، هر سه دین، حق است، اما هیچ یک هم، حقّ خالص نیست و در عین حال، همگی بر هدایت‌اند. بنابراین همه با هر عقیده‌ای بایدیکدیگر را تحمل کنند. این پراکنده گوئی و تشتّت نیز، علامت فقدان انسجام در مدّعی است.

و: جای تردید نیست که خداوند، پیامبران اولی‌العزم متعددی برای بشر فرستاده و هر کدام را بر شریعتی مأمور کرده است، خدا می‌فرماید:

«شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدّینِ ما وَصّی بِهِ نُوحاً وَالَّذی اَوْحَینا اِلَیْکَ وَ ما وَصَّینا بِهِ ابْراهیمَ وَ مُوسیٰ وَ عیسیٰ اَنْ اَقیموُا الدّینَ وَ لاتَتَفَرَّقُوا فیهِ»(۷)

«خداوند برای شما از دین، آن را که به نوح سفارش کرده و آنچه را به تو (رسول) وحی کرده‌ایم و آنچه را که



به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کرده‌ایم، «شریعت» قرار داده، که دین را بر پا بدارید و در آن متفرق (فرقه، فرقه) نشوید».

واژهٔ «شریعت»، به معنای "راه آب" است. گویی دین، رودخانهٔ بزرگ فیض و هدایت خداوندی برای بشر است که هر پیامبر صاحب شریعتی، برای پیروان خود به سوی آن رودخانه، راه می‌گشاید.

بنابراین، خدا با فرستادن پیامبران بزرگ، شرایع متعدد پدید آورده و این شرایع به معنای تعارض آنها در اصول اندیشه و اختلاف اساسی در تعالیم انبیاء نیست.

ای کاش آقایان به جای استناد به نظر «جان هیگ» که متأسفانه حق و باطل را به هم آمیخته است، به قرآن روی می‌کردند که بوضوح، در واقع، دین الهی را یکی بیش، نمی‌داند و آن «اسلام» است. خداوند فرموده است:

«اِنَّ الدّین عِنْدَاللهِ الاِسْلامُ»(۸) «همانا دین در نزد خدا، اسلام است»

بنابراین، شرایع انبیاء همگی، راههای دین اسلام است، از این رو، جوهر شرایع آسمانی، یگانه است. اما آیا آنچه امروز از سه شریعت موسی، عیسی و خاتم‌انبیاء علیهم‌السلام وجود دارد، همان چیزی است که خدا به پیامبران خود ابلاغ کرده است، یا دو شریعت قبلی دستخوش تحریف گردیده است؟ نیز آیا سه شریعت، در عرض هم و همزمان از درستی و حقّانیت برخوردارند یا از نظر زمان، در طول هم و هر کدام در عصری، حقّ به شمار می‌آید و در عصر دیگر، حق نیست؟ و بالاخره آیا قبول شرایع مختلف، ما را ناگزیر از پذیرش «پلورالیسم» در مقام اعتقاد می‌کند یا تنها در مقام رفتار پیروان شرایع مزبور با هم، آنان را همزیستی مسالمت آمیز فرامی‌خواند؟



ز: در مورد «وحدت دین» و «تعدّد شرایع»، توضیحی کوتاه، ضروری به نظر می‌رسد. خداوند بر اساس مراحل تکامل بشر و رشد عقل و درک انسانها، برای آنان، شرایعی «از ساده به پیچیده» و از «محدود به گسترده» و از «ناقص به کامل» فرستاده است. بنابراین هر شریعت بعدی، مکمّل شریعت قبلی است، نه معارض با آن. کاملترین شرایع، آخرین آنها، شریعت محمدی(ص) و دین اسلام است. خداوند با ارسال آخرین پیامها برای آخرین پیامبر و تعیین رهبری و امامت امت پس از رسول گرامی اسلام فرمود:

«اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی وَ رَضیتُ لَکُم الاسْلامَ دیناً»(۹)

پس دین اسلام که با نوح آغاز شده، با تعیین امام علی (ع) و آخرین پیامها برای خاتم انبیاء، کامل شده است بنابراین، شریعت موسی و عیسی علیهما السلام، در مقایسه با شریعت محمدی(ص)، کامل نبوده است. آن دو شریعت، البته متناسب با نیازها و درجه رشد عقلی و فکری انسانها در عصر آن دو پیامبر بزرگ، تا ظهور

پیامبر بعدی، بوده است. اما با آمدن شریعت محمدی(ص) و تکمیل دین اسلام، دیگر پیروی از آن شرایع، درست نیست، زیرا مرحلهٔ جامعتر و کاملتری از پیامهای الهی، به بشریت رسید و زمان پیروی از پیامهای قبلی، که مدتی محدود داشت، پایان یافت و آن پیامها دیگر از اعتبار، ساقط شد. خداوند در سه جای قرآن، سخن از چیره شدن دین حق بر همهٔ ادیان دارد و می‌فرماید:

«هُوَ الَّذي اَرسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدیٰ وَ دینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدّینِ کُلِّهِ»(۱۰)

«(خداوند)، آن کسی است که رسول خدا، همراه با هدایت و دین حقّ، فرستاد تا او را بر همهٔ دین، چیره کند».بعلاوه از آیهٔ فوق، استفاده می‌شود که "دین حق" و "دین باطل"، هر دو وجود دارند، نه اینکه سه دین، سه تجلی متفاوت از خداوند باشد که هر سه در کنار هم، از حقّانیت مساوی برخوردار باشند.

ح: نکتهٔ مهمتر، این است که اکنون، پیامهای الهی ارسال شده به انبیاء گذشته، مانند حضرت موسی و حضرت عیسی علیهماالسلام، یا به عبارت دیگر، شریعت آنان، بر وضع نخستین خود نیز نمانده و دستخوش تحریف شده و بر این حقیقت، در بسیاری از آیات قرآن به صراحت تأکید شده است؛ از جمله می‌فرماید:

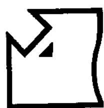
«یٰا اَهْلَ الْکِتٰابِ قَدْ جٰاءَکُمْ رَسُولُنٰا یُبَیِّنُ لَکُمْ کَثیراً مِمّٰا کُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْکِتٰابِ»(۱۱)

«ای اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) پیامبر ما نزد شما آمد تا برای شما بسیاری از آنچه را از کتاب (آسمانی) پنهان می‌کردید بیان کند.

در جای دیگر می‌فرماید:

«فَوَیْلٌ لِلَّذینَ یَکْتُبُونَ الْکِتٰابَ بِاَیْدیهِمْ ثُمَّ یَقُولُونَ هٰذٰا مِنْ عِنْدِاللّٰهِ»(۱۲)

«پس وای بر کسانی که کتاب را با دستان خود می‌نویسند، سپس می‌گویند این از نزد خداست».



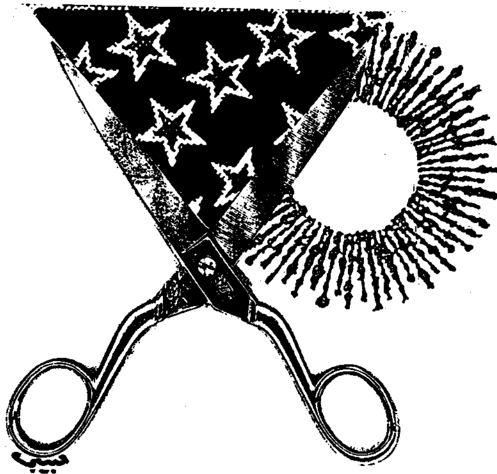
بنابراین، نه تنها امروز شریعت موسی و عیسی علیهماالسلام، با آمدن شریعت کامل دین اسلام از اعتبار، ساقط است، بلکه ما امروز حتیّ پیامهای ارسال شده بر آن پیامبران بزرگ را، به صورت دست نخورده در اختیار نداریم و علت اختلاف و تعارض تعالیم اسلام با برخی تعالیم موجود از سایر شرایع، نه در تفاوت تجلّی خدا بر سه پیامبر است، بلکه ناشی از تحریفاتی است که پیروان آن شرایع، در کتب اصلی و مرجع شریعت خود، پدید آورده‌اند و اصولاً کتاب خدا، قرآن مجید بر پیامبر اسلام نازل شده تا از جمله، اختلافِ پیروان شرایع گذشته را در مسائل مورد اختلاف آنان، حل کند و از این رو می‌فرماید:

«وَ مٰا اَنْزَلْنٰا عَلَیْکَ الْکِتٰابَ، اِلاّٰ لِتُبَیِّنَ لَهُمُ الَّذی اخْتَلَفُوا فیهِ وَ هُدیً وَ رَحْمَةً لِقَومٍ یُؤمِنُونَ»(۱۳)

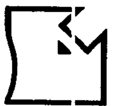
«و ما بر تو (ای پیامبر) کتاب را نازل نکردیم، مگر برای اینکه بیان و روشن کنی آنچه را که آنان دربارهٔ آن

اختلاف کردند. (قرآن)، هدایت و رحمت برای گروهی است که ایمان آورند».

بنابراین، اکنون نمی‌توانیم سخن از حقّانیت پیامهای تحریف شدهٔ انبیاء گذشته کنیم و ادیان موجود، را تجلّیهای گوناگون خداوندی به شمار آوریم. کجا می‌توان کشتی گرفتن خدا با یعقوب[۱۴] و شراب خوردن نوح و عریان شدن وی[۱۵] و حامله شدن دختران لوط (العیاذبالله) از پدر که خود پیامبر الهی بوده[۱۶] و بسیاری نمونه‌های دیگر از تورات کنونی را پیام الهی دانست؟



کجا می‌توان عیسی را فرزند خدا دانست؟ شراب‌سازی عیسی علیه‌السلام پیامبر خدا را باور کرد و تجلّی خداوندی شمرد و چگونه می‌توان اینگونه بافته‌های ذهن‌های آلوده را با معارف بلند اسلام مقایسه کرد و در حق و باطل بودن، برابر شمرد؟!



ط : اکنون با توضیحات ذکر شده در بندهای قبلی و اینکه خدا، یک دین بر بشر نازل کرده و پیامبران الهی، همه مأمور به یک دین بوده‌اند و جوهر پیامهای قبلی در پیامهای بعدی محفوظ است، ولی کمال پیام بعدی در پیامهای قبلی موجود نیست، آیا می‌توان سخن از بنیانگذاری «پلورالیسم» توسط خداوند گفت و تکثّر ادیان را، آنهم ادیان کنونی موجود در دست بشر را ناشی از جلوه‌های مختلف خداوند بر انبیاء متعدّد دانست؟! حال آنکه خدا در سورهٔ انبیاء از آیه ۴۸ تا ۹۱ نام انبیاء متعددی را ذکر می‌کند و به سرگذشت آنان و پیروانشان اشاره می‌کند و در پایان می‌فرماید:

«اِنَّ هٰذِهِ اُمَّتُکُمْ اُمَّةً واحِدَةً»[۱۷]

« همانا این (انبیاء و پیروانشان) امّت شمایند، امّتی واحد».

خداوند، سخن از امّت واحد و «وحدت دین» و یکپارچگی انبیاء و پیروان آنان فرمود، نه سخن از تعدّد ادیان و تکثّر فرقه‌ها و اختلاف تجلّیهای خداوندی.

با آنچه گفته شد، قبول حقّانیت اصل شرایع متعدّد، ما را به تکثّرگرایی دینی، ناگزیر نمی‌سازد بلکه اتفّاقاً نفی کثرت و نفی پلورالیسم را به ما نشان می‌دهد.

ی: ادّعا شده است که «قرآن، پیامبران را بر صراطی مستقیم (صراط مستقیم)، یکی از راههای راست، می‌داند و نه «تنها راه مستقیم» (الصّراط المستقیم). و این به معنای پلورالیزم «و تعدّد» صراطهای مستقیم است.این سخن نیز صددرصد باطل است. زیرا

اولاً: خدا در سوره حمد به ما آموخته است که بگوییم « اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ»(۱۸)

این است که اگر خدا می‌گفت پیامبران را بر «الصراط المستقیم» قرار دادیم، نشان «تنها راه راست» بود. با توجه به الف و لام داشتن «صراط» در سورهٔ حمد، خدا از ما خواسته است که هر روز، دست کم، ده بار به صورت واجب از او بخواهیم که ما را به تنها «صراط مستقیم» هدایت فرماید. بنابراین، همین آیه، تصریح دارد که «صراط مستقیم»، یکی بیش نیست.

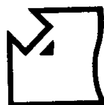
ثانیاً: در آن آیاتی که «صراط مستقیم» بدون الف و لام آمده، "مستقیم"، صفت صراط است و «صراط» نیز به صورت مفرد آمده و معنای آن « بر راه راست» است، نه «بر یکی از راههای راست». هر آشنا با ادبیات عرب، این نکته را می‌داند.

ثالثاً: خدا در آیاتی دیگر، «صراطِ مستقیم» را مقیّد کرده و فرموده است:

«صِراطُ اللهِ الَّذي لَهُ ما فِي السَّمٰوٰاتِ وَ ما فِي الْاَرضِ»(۱۹)

«صراط مستقیم، صراط خدایی است که آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است متعلق به او است».

و این وصف، نیز نشان یگانه بودن «صراط مستقیم» است و اینکه همهٔ انبیاء، بر یک صراط مستقیم‌اند.



ک: آنچه احتمالاً دغدغه خاطر امثال این نویسنده است و او را وادار کرده تا آسمان و ریسمان را به هم ببافد تا راه حلی برای آن بیان کند و از زبان «جان هیک» نیز نقل می‌کند که «تامیان ادیان صلحی نرود، میان آدمیان صلحی پدید نخواهد آمد»، راه حل دیگری دارد و اتفاقاً آن را نیز اسلام بدون نیاز به پلورالیزم، ارائه کرده است.

اسلام، پیروان شرایع آسمانی را به «جوهر مشترک دین» برای گرد آمدن آنها در اطراف یک محور وحدت، فرا می‌خواند و می‌فرماید:

«قُلْ يا اَهْلَ الْكِتابِ، تَعالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمْ اَلاّ نَعْبُدَ اِلَّا اللهَ وَ لا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً اَرْباباً مَنْ دُونِ اللهِ»(۲۰)

بگو ای اهل کتاب پیروان یهودیت و مسیحیت و...» بیائید و به سخنی درست بین ما و شما گردآییم، اینکه جز الله نپرستیم و برای او شریکی قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را ربّ‌هایی غیر از «الله» نگیریم.

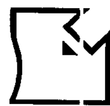
علاوه بر این، اسلام به پیروان خود دستور می‌دهد با همهٔ اقوام و پیروان ادیان به نیکی و عدل رفتار کنند: «لاٰ یَنهٰاکُمُ اللهُ عَنِ الَّذینَ لَم یُقٰاتِلُوکُم فِی الدّینِ وَ لَم یُخرِجُوکُم مِن دِیٰارِکُم اَن تَبَرّوهُم وَ تُقسِطُوا اِلَیهِم، اِنَّ اللهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطینَ».

«خداوند شما را از اینکه به نیکی و عدالت رفتار کنید با آنان که با شما در دین جنگ ندارند و شما را از سرزمین‌تان بیرون نرانده‌اند، نهی نمی‌کند، همانا خداوند عدالت گران را دوست می‌دارد.

به ویژه، اسلام، به پیروان خود دستور داده که با پیروان سایر شرایع آسمانی به مسالمت رفتار کنند، اگر اسلام آوردند که برادران شمایند و اگر اسلام نیاوردند، آنان را برای تغییر دین خود تحت فشار قرار ندهید و در انجام آداب خود آزاد بگذارید.

به عنوان نمونه، مناسب است به عهدنامه پیامبر با یهودیان مدینه مراجعه کنید که اجازه داد آنان آزادانه بر شریعت خود بمانند و عمل کنند با آنکه اعتقادات آنان را باطل می‌دانست. نیز بنگرید که وقتی که مسلمانان، بیت‌المقدس را فتح کردند با اهل کتاب چگونه رفتار کردند. همچنین، نگاه کنید که یهودیان و مسیحیان و زردتشتیان در کشورهای اسلامی و در میان مسلمانان، امروزه و نیز در طول تاریخ اسلام، چگونه در آسایش زندگی کرده و می‌کنند.

بنابراین، زندگی صلح آمیز میان پیروان شرایع، مبتنی بر رهنمودهای دین فراهم می‌شود، نه مبتنی بر پلورالیسم و تکثرگرایی دینی که امری خیالی و غیر واقع بینانه است.



ل: گفته شده است که «می‌توان پرسید اگر واقعاً امروزه از میان همهٔ طوایف دیندار (بی‌دینان به کنار) که به میلیاردها نفر می‌رسند، تنها اقلیت شیعیان اثناعشری هدایت یافته‌اند و بقیه همه ضال و کافرند (به اعتقاد شیعیان)... در آن صورت، هدایت گری خداوند کجا تحقق یافته است و نعمت عامّ او بر سر چه کسانی سایه افکنده است و لطف باری (که دستمایهٔ متکلمان در اثبات نبوّت است) از که دستگیری کرده است؟»(۲۱) و «با این منطق، همواره منطقه عظیمی از عالم و آدم، تحت سیطره و سلطنت ابلیس است و بخش از آن و حقیری از آن در کفالت خداست ...»(۲۲)

در مقام نقد مطلب فوق نکات ذیل را می‌توان بیان کرد:

اولاً: در مورد قلّت هدایت یافتگان، کلام الهی، بسیار روشن است:

«اِعْمَلوا آلَ داود شُکراً وَ قَلیلٌ مِن عِبادیِ الشَّکور»(۲۳)

«ای آل داود! از روی شکر، عمل کنید و اندکی از بندگان من شکورند»

نیز از زبان داود (ع) نقل می‌کند که مؤمنان، اندک‌اند:

«اِلاّ الَّذینَ آمَنوا وَ عَمِلوا الصّالحاتِ وَ قلیلٌ ما هُم»(۲۴)

«مگر آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند و آنان اندکند»

نیز در مورد مؤمنان به حضرت نوح علیه السلام فرمود:

«وَ ما آمَنَ مَعَهُ اِلاّ قَلیلٌ»(۲۵)

«به نوح، جز اندکی ایمان نیاوردند»

همچنین هنگامی که سخن از اصحاب یمین (اهل بهشت) می‌فرماید، آنان را مجموعهٔ کوچکی از انسانها و اقوام گذشته و نیز مجموعهٔ کوچکی از جمعیت بشری در امّت آخرین دانسته است.

«اَصحابُ الْیَمین، ما اَصحابُ الْیَمین .... ثُلَّةٌ مِنَ الْاَوَّلینَ وَ ثُلَّةٌ مِنَ الْآخرینَ»(۲۶)

« اصحاب دست راست، چه اصحاب دست راستی ... مجموعه‌ای کوچک از نخستینیان و مجموعه‌ای کوچک از آخرینیان».

از سوی دیگر، شیطان به عزت الهی سوگند یاد کرده است که فرزندان آدم بجز بندگان مخلص خدا را گمراه کند.

«قالَ: فَبِعزَّتِکَ لَاُغْوِیَنَّهُم اَجْمَعینَ، اِلاّ عِبادُکَ مِنهُم الْمُخلَصینَ»(۲۷)

و گفت با فریب من، اکثر فرزندان آدم را شاکر نخواهی یافت

«وَ لا تَجِدُ اَکْثَرَهُم شاکرینَ»(۲۸). اکثر مردم را اهل شکر، نخواهی یافت.



ضمناً برخلاف آنچه نویسندهٔ "صراطهای مستقیم"، ادّعا کرده است، شیعیان، سایر مسلمانان را کافر نمی‌دانند. این ادّعا نمی‌تواند ناشی از بی خبری باشد.

ثانیاً) «هدایت»، با فرستادن پیامبران و امامان بر حق و کتابهای آسمانی،برای همهٔ بشریت، تحقق یافته است، اما خدا نمی‌خواهد کسی را از روی جبر به سوی هدایت بکشاند و فرمود:

«اِنّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ اِمّا شاکراً وَ اِمّا کَفُوراً»(۲۹)

«ما او را به راه هدایت کردم، یا شاکر است و یا کفران کننده».

نیز فرمود: «وَ قُل الْحقُّ مِن رَبِّکُم فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤمِن وَ مَن شاءَ فَلْیکَفُر»(۳۰)

«بگو حق از سوی پروردگارتان آمد، پس هر که خواهد ایمان آورد و هر که خواهد کافر شود»

بنابراین، هدایت عام الهی تحقق یافته و نعمت عام او بر سر همه سایه افکنده است ولی هدایت، بمعنای ارائه راه از بیراه است نه لزوماً و اجباراً رساندن به مقصد.

ثالثاً: اغوای ابلیس، شامل همه عالم نمی‌شود، بلکه تنها شامل آدم و فرزندان او می‌گردد. و آدم و فرزندانش، بخش کوچکی از آفریده‌های خدا در مجموعهٔ عالمند. پیامهای اغوای بنی‌آدم نیز تنها در حوزهٔ تشریع رخ می‌نماید که مسبوق به هدایت الاهی و اختیار انسان است.

اغوای عالم در چارچوب نظام احسن و اختیار انسان، باید تفسیر شود که در جای خود، توضیح فلسفی و کلامی دقیقی دارد. اغوای ابلیس، با اذن و مشیّت الاهی صورت می‌گیرد و خود او در سلطنت الاهی است. گویا گمان شده که ابلیس، در عرض خدا و قدرت الهی مطرح است، حال آنکه ابلیس، آفریده‌ای از آفریده‌های خداست.

رابعاً: ابلیس ذاتاً بر کسی سلطنت ندارد. کار او، اغواگری و فریب است و عده‌ای از انسانها با اراده و اختیار خود، فریب او را می‌پذیرند یا ردّ می‌کنند و سلطنت ابلیس، بر اساس پذیرش و تسلیم فریب‌خوردگان در برابر اغواگری‌های اوست. قرآن از زبان ابلیس نقل می‌کند:

«وَ ما کانَ لیِ عَلَیکُم مِن سُلطانٍ، إلاّ أن دَعَوْتُکم فَاستَجَبْتُم لیِ، فَلاٰ تَلومُوني وَ لومُوا أنفُسَکُم»(۳۱)

«من بر شما سلطنتی ندارم، مگر آنکه شما را دعوت کردم و اجابت کردید. پس مرا ملامت نکنید، بلکه خود را سرزنش کنید»

خدا نیز فرموده است:

«اِنَّه لَیْسَ لَهُ سُلطانٌ عَلَی الَّذینَ آمَنُوا وَ عَلیٰ رَبِّهِم یَتَوَکَّلُونَ، اِنَّما سُلطانُه عَلَی الَّذینَ یَتَوَلَّونَهُ وَ الَّذینَ هُم بِهِ مُشرِکونَ»(۳۲)



«ابلیس بر کسانی که ایمان آورده و بر پروردگارشان توکل کرده‌اند چیره نیست، بلکه سلطنت او بر کسانی است که در پی او رفته‌اند و کسانی که به وسیله او مشرک شده‌اند»

م: گفته شده است که عناوین کافر و مؤمن، عناوینی صرفاً فقهی ـ دنیوی است (و نظایرش در همهٔ شرایع و مسالک وجود دارد) و ما را از باطن امور، غافل و عاجز می‌دارد.

بسیار بعید است که آقایان، آیات قرآن را دربارهٔ کفر و ایمان، کافر و مؤمن، کفر معتقدان به تثلیث و فرزند خدا داشتن مسیح و ... ندیده یا فراموش کرده باشند و ادّعا کنند که این عناوین، صرفاً فقهی ـ دنیوی است.

اولاً: قرآن در صدها آیه، مشتقّات واژه‌های «کفر» و «ایمان» را به کار برده و در مورد کافر، کافرون، کافرین و کفار نیز ۱۵۴ بار این واژگان را به کار گرفته است و بیش از دویست بار واژه‌های مؤمن، مؤمنون، مؤمنین و

سایر مشتقات آن را نیز مورد استفاده قرار داده است. بنابراین چه معنا دارد گفته شود عناوین کافر و مؤمن صرفاً فقهی ـ دنیوی است؟ گویی فقیهان، آن را اختراع کرده‌اند، آنهم برای احکام و روابط دنیوی انسانها؟

ثانیاً: در بسیاری از آیات قرآن، واژگان کفر و ایمان و کافر و مؤمن در مورد پاداش و کیفر آخرت به کار رفته است. پس این تعبیر که عناوین مؤمن و کافر، دنیوی هستند، به چه معناست و به چه هدفی مطرح شده است؟!

ثالثاً: بر فرض که این عناوین، صرفاً فقهی باشند، چه راهزنی می‌کنند؟ چرا اصطلاحات فقهی، گمراه کننده، فرض می‌شود؟!

ن: گفته شده است که هیچ چیز خالص درین جهان یافت نمی‌شود و به این آیه، استشهاد شده که: «اَنْزَلَ مِنَ السَّمٰآءَ مٰاءً فَسٰالَتْ اَوِدِيَةٌ بِقَدَرِها...»(۳۳) آبی که از آسمان فرو می‌ریزد ناچار با گل‌ولای آمیخته می‌شود و کف بلندی بر آن می‌نشیند. همچنین این کلام امام علی(ع)که: «يُؤْخَذُ مِن هٰذٰا ضِغثٌ وَ مِن هٰذٰا ضِغْثٌ فَيُمْزَجٰانِ» (۳۴) مخلوطی از هر دو درست می‌کنند و عرضه می‌کنند، دلیل بر غیر قابل تشخیص بودن حق و باطل، دانسته شده است و سپس نتیجه گرفته است که «نه تشیع اسلام خالص و حق محض است و نه تسنن» و «اصحاب هر فرقه، مجازند که همچنان بر طریقهٔ خود بمانند و پابفشارند...»(۳۵)

اولاً: این ادعای گزافی است که «هیچ چیز خالص در این جهان یافت نمی‌شود». گویی نویسنده بر همهٔ زوایای این جهان، آگاه شده و هیچ چیزی از قلمرو علم ایشان بیرون نمانده و همه چیز را نیز براساس روش تحقیق تجربی خود آزموده و قاطعانه نتیجه می‌گیرد که «هیچ چیز خالص در این جهان یافت نمی‌شود»؟! این نیز، ادعائی بس گزاف، غیر عالمانه، غیر محقّقانه و باطل است.



ثانیاً: مفاد آیهٔ «اَنْزَلَ مِنَ السَّمٰآءَ مٰاءً»، فرو فرستادن آب از آسمان است، نه بیان ناخالصی همه چیز. اتفاقاً همان آبی که از آسمان نازل می‌شود، هنگام نزول، خالص و زلال است و اگر ظرف تمیزی زیر باران بگذارند، آب خالص و بدون گل و لای بدست می‌آورند. وقتی که آب بر روی زمین جریان می‌یابد، گل‌آلود می‌شود، اما گل و لای، سپس ته نشین می‌شود، دوباره صاف و زلال می‌گردد و کف‌ها برطرف می‌شود. بنابراین، ادعای این که ناخالصی همه چیز را خدا مورد تأیید قرار داده به کلی ناصواب است.

ثالثاً: خدا در قرآن می‌فرماید ما پیامهای خود را خالص و خالی از هر گونه دخل و تصرف بر پیامبر نازل می‌کنیم:

«عٰالِمُ الْغَيبِ، فَلاٰ يُظهِرُ عَلىٰ غَيبهِ اَحَداً اِلاّ مَن ارْتَضىٰ مِن رَسولٍ، فَاِنَّهُ يَسلكُ مِن بَينِ يَدَيْهِ وَ مِن خَلْفِهِ رَصَداً، لِيَعْلَمَ اَنْ قَدَا بلَغوُا رِسٰالاٰتِ رَبِّهِم وَ اَحٰاطَ بِمٰالَدَيْهِم وَ اَحْصىٰ كُلَّ شَیءٍ عَدَداً»(۳۶)

«خداوند، دانای غیب است و بر پنهان خود کسی را آگاه نمی‌کند، مگر آنکس را که بپسندد از پیامبر، پس از

مفهوم نبوّت را خراب نکنید

گفت و گو با دکتر محمدلگنهاوزن *



کتاب نقد: جناب دکتر لگنهاوزن، اگر موافق باشید، ما بحث را از نگاهی اجمالی به خاستگاه معرفت شناختی پلوراليزم، آغاز کنیم. سوء تفاهمی ممکن است میان زبان تفکر اسلامی با نظريۀ رائج در غرب بر سر مفهوم کثرت گرائی پیش آمده باشد. از یکطرف، تفکر اسلامی با تأکید خاصّی از «عقائد حقّه» و اهمیت آن و اصرار بر آن سخن می‌گوید و قائل به رویکرد «مخطّئه» است که نسبیّت کذائی را در مفهوم «صحیح» و «خطا» نمی‌پذیرد و موضعگیری های جدّی و دقیقی در قرآن و سنت راجع به مرزبندی میان حق و باطل، وجود دارد یعنی از مؤمن و کافر، از بهشت و جهنم و از هدایت و ضلالت و سعادت و شقاوت، گفتگو می‌شود و انسان را نسبت به سرنوشت خود در دنیا و آخرت، حسّاس می‌کند و به بشریت، توجّه می‌دهد که به حقائق عالم، اهتمام بورزید، عقائد خود راتصحیح کنید، اخلاقیات و رویکردهای قلبی خود را اصلاح کنید و مراقب رفتار خودتان باشید، شاخصهائی بعنوان واجب و حرام در امور فردی و اجتماعی (اعمّ از حقوقی، اقتصادی، سیاسی و تربیتی) ترسیم کرده است، اینها همه بمفهوم «دغدغۀ حقیقت»

* * *

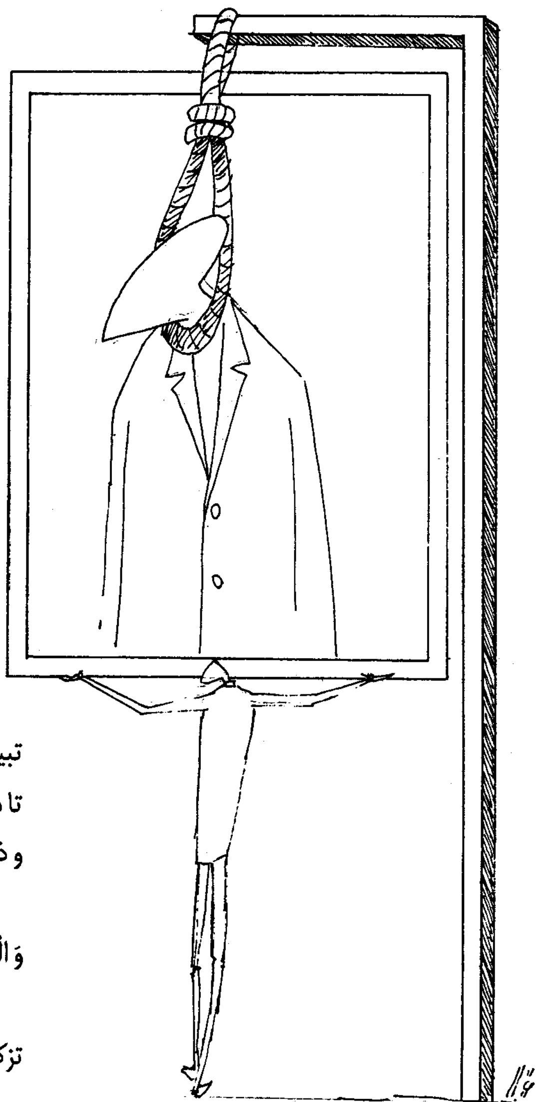
دکتر محمد لگنهاوزن اندیشمند مسلمان آمریکایی است که در سال ۶۳ به اسلام مشرف شد. وی فارغ التحصیل لیسانس فلسفه از دانشگاه نیویورک (آلبنی) بوده و دکترای فلسفه را از دانشگاه رانیس ایالت تگزاس اخذ نمود. ایشان در سالهای اخیر، در ایران به تدریس فلسفۀ غرب و فراگیری فلسفه و معارف اسلامی در مراکزی چون «انجمن حکمت و فلسفه»، «مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)» و نیز در "حوزه علمیه قم" اشتغال دارند تاکنون مقالات متعددی تألیف کرده‌اند که پاره‌ای از آنها در مجلات معرفت، نقدونظر و التوحید (انگلیسی) به چاپ رسیده است.

رو به روی او و از پشت سر او نگهبانی را می‌گمارد، تا بداند که پیامهای پروردگارشان را حتماً رساندند و بر آنچه نزد آنهاست، احاطه یابد و آمار هر چیزی را احصا کند».

بعلاوه، خداوند پیامهای خود را بر قلب پیامبر می‌فرستد، نه بر حواسّ ظاهری که احتمال خطا در آنها وجود دارد و می‌فرماید:

«مَن کٰانَ عَدوّاً لِجِبریلَ، فَاِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلیٰ قَلبِکَ بِاِذنِ اللّٰهِ»(۳۷)

«هر که دشمن جبرئیل است، بداند که او قران را بر قلب تو، به اذن خدا فرود آورد».



همچنین، خداوند، تعلیم و تبیین وحی و کتاب آسمانی را بر عهدهٔ پیامبر نهاد تا در این مرحله نیز دخل و تصرفی از ناحیهٔ اندیشه و ذهن بشر صورت نگیرد و فرمود:

«یَتْلوُا عَلَیهِم آیٰاتِه وَ یُزَکّیهِم وَ یُعَلِّمُهُم الْکِتٰابَ وَ الْحِکْمَةَ»(۳۸)

«پیامبر آیات خدا را بر مردم تلاوت می‌کند و آنان را تزکیه می‌کند و کتاب و حکمت را به آنان می‌آموزد.

نیز در آیتی دیگر فرموده است:

«وَ اَنْزَلنٰا اِلَیکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّٰاسِ مٰا نُزِّلَ اِلَیهِم»(۳۹)



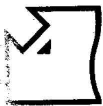
«ما بر تو ذکر قرآن را فرو فرستادیم تا برای مردم آنچه را که به سوی آنان نازل شده بیان کنی».

بنابراین، خدا در رساندن بی کم و کاست و حشو و زوائد پیام خود بر قلب پیامبر و از زبان او به مردم اهتمام بلیغ فرموده، پس اینطور نیست که همیشه فهم آدمیان از دین، مخلوطی از حقّ و باطل باشد».

رابعاً: آن تفسیر از سخن حضرت امیر(ع) نیز، تحریف روشنی در کلام مولی است و نمی‌دانم چگونه اینهمه جرأت و جسارت بخرج داده و سخن امیرمؤمنان علیه السلام را آشکارا تحریف می‌کنند و از رسوا شدن هم باکی ندارد. اکنون کلام مولی را عیناً از نهج البلاغه نقل و ترجمه می‌کنیم، تا چگونگی تحریف کلام حضرتش معلوم گردد.

«اِنَّما بَدْءُ وُقوعِ الْفِتَنِ اَهواءٌ تُتَّبَعُ وَ اَحکامٌ تُبْتَدَع، یُخالَفُ فیها کِتابُ اللّٰه، وَ یَتَوَلّی عَلَیها رِجالٌ رِجالاً، عَلیٰ غَیرِ دینَ اللّٰهِ فَلَو اَنَّ الْباطِلَ خَلصَ مِن مَزاجِ الْحَقِّ لَم یَخفِ عَلَی الْمُرتادینَ، وَ لَو اَنَّ الْحَقَّ خَلُصَ مِن لَبْسِ الْباطِل، اِنْقَطَعتْ عَنْه اَلْسُن الْمُعانِدینَ، وَ لٰکِن یُؤْخَذُ مِن هٰذا ضِغثٌ وَ مِن هٰذا ضِغثٌ، فَیُمزَجٰانِ، فَهُنٰالِک یَسْتَولِی الشَّیطٰانُ عَلیٰ اَولیاٰئِه وَ یَنجُو «الَّذینَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللّٰهِ الْحُسنیٰ».(۴۰)

«همانا وقوع فتنه‌ها (انحرافها، تفرقه‌ها، اختلافها و ...) با هواهایی که مورد پی جویی و پیروی قرار می‌گیرند و احکامی که بدعت نهاده می‌شوند آغاز می‌گردد، در آن احکام با کتاب خدا مخالفت می‌گردد و بر اساس آنها مردانی از مردان دیگر - بر پایه غیر دین خدا - پیروی می‌کنند. پس اگر باطل از آمیختن با حق خالص می‌بود، بر حق طلبان مخفی نمی‌ماند (او از آن پیروی نمی‌کردند) و اگر حق از پوشش باطل خلوص می‌یافت، زبان معاندان از آن بریده می‌شد، ولی مشتی از این (حق) و مشتی از آن (باطل) برگرفته شده و با هم ممزوج و مخلوط شده‌اند، در این جاست که شیطان بر اولیاء خود چیره می‌گردد و «آنان که از سوی خدا نیکویی برای آنان پیش فرستاده شده، نجات می‌یابند»



در اینجا موارد تأمل فراوانی وجود دارد:

۱: حضرت امیر علیه السلام در مقام بیان علّت پیدایش انحرافات در دین و فرقه‌های باطل است و ریشهٔ آن را ممزوج ساختن حق و باطل از ناحیهٔ سردمداران انحراف می‌شمارد. نه اینکه در مقام بیان ناخالصی همه چیز در عالم باشد. می‌فرماید که اگر این باطل‌ها بدون آمیختگی با حق عرضه می‌شد، مشتری نمی‌داشت. بنابراین، ادعای اینکه حضرتش می‌گوید «هیچ چیز خالص در این جهان وجود ندارد»، تحریف روشن کلام آن امام الهی است.

۲: تردیدی نیست که همواره کسانی از روی عناد یا جهل، درصدد تحریف دین خالص و پیامهای ناب

الهی برآمده‌اند. آنچه مهم است، تمییز این ناخالصی‌ها و زودن تحریفهاست، نه تن دادن به آنها به حساب اینکه عالم، عالم ناخالصیهاست.

۳: در تشخیص ناخالصی‌ها از خالص‌ها، باید به میزان و معیار بازگشت و همانطور که در کلام حضرت علی علیه السلام بیان شده، نجات یافتگان، کسانی هستند که از ناحیه خدا برای آنان، حُسنیٰ و نیکی پیش فرستاده شده و مراد، پیامبران و امامان معصوم‌اند و در این راه باید به کتاب خدا، سنت پیامبر و هدایت عترت آن حضرت، برای شناخت حق از باطل روی آورد.

ص: گفته شده است که اصل ادیان الهی، حقّند!! سخن در فهم آدمیان و مذاهب مختلفهٔ دینی است که همیشه مخلوطی از حقّ و باطلند.»(۴۱)

باید گفت:

اولاً: از اصل ادیان الهی، آنچه به صورت معتبر و تحریف نشده، باقی مانده است، تنها قرآن است و از ادیان دیگر، کتاب قابل اعتمادی باقی نیست. و پس از قرآن، سنّت پیامبر است که گرچه دست تحریف در آن راه یافته، ولی راه بازشناسی «درست» از «نادرست»، برای ما باقی است و نمی‌توان به دلیل وجود تحریف اجمالی در سنّت، حجیّت «مجموعهٔ سنّت» را مخدوش شمرد. بعلاوه در میان احادیث، روایات متواتر، مستفیض و مورد اتفاق فِرَق اسلامی وجود دارد که نمی‌توان اعتبار آنها را نادیده گرفت و برخلاف همهٔ آنها سخن گفت.

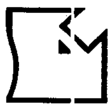
ثانیاً: همانطور که پیشتر نیز در مورد آیات محکم قران گفته شد، نمی‌توان در انکار فهم اصل دین و ضروریات آن، تردید و تشکیک کرد، زیرا مستندات آن، از کتاب و سنّت، مورد اتفاق همهٔ فرقه‌های اسلامی است و در موارد بسیاری، فهم یکسان و مشترکی از آنها وجود دارد، گر چه در مواردی بنابر دلایلی ـ که در جای دیگر باید مطرح شود ـ به اعتقاد مشترک و مورد اتفاق نیانجامیده است. ولی آنچه مهم و فراهم است، فهم مشترک و همانند از کتاب و سنّت است.

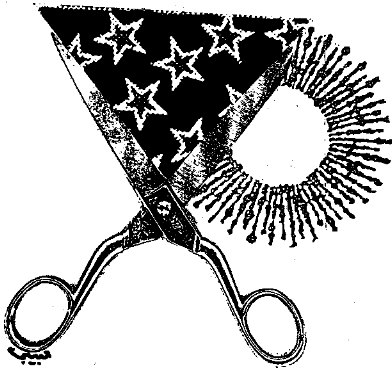
ع: باید پرسید به چه معیاری، به تمیز خالصی و ناخالصی دین برخاسته و حکم به ناخالصی همهٔ ادیان و مذاهب کرده‌اند و چه استدلالی بر ناخالصی همهٔ مذاهب دارد؟ ادعای محض، چه ارزش علمی و اعتباری دارد؟ این سخن، بر خلاف صریح قرآن است که سخن از «دین خالص» می‌گوید:

«اَلاٰ لِلّٰهِ الدّینُ الْخٰالِص»(۴۲) «آگاه باشید دین خالص برای خداست».

نیز فرموده است:

«اِلاّٰ الَّذینَ تٰابوا وَ اَصْلَحُوا وَ اعْتَصَمُوا بِاللّٰهِ وَ اَخْلَصُوا دِینَهُم لِلّٰه»(۴۳)





«مگر آنانکه باز گردند و اصلاح کنند و به خدا چنگ زنندو دین خود را برای خدا خالص گردانند»

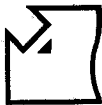
از این آیات به وضوح فهمیده می‌شود که هم دین خالص وجود دارد و هم می‌توان به آن دست یافت و آن را پذیرفت.

همچنین خداوند، از انسانها خواسته است که از «صراط مستقیم» بروند و از پیروی سبل راههای متفرق که موجب تفرقه و پراکندگی آنها از سبیل الله است بپرهیزند. فرمود:

«وَ اِنَّ هذٰا صِراطِي مُستقيماً فَاتَّبِعُوهُ، وَلاٰ تَـتَّبِعوا السُّـبلَ فَتَفَرَّقَ بِكُم عَن سَبيلِهِ» (۴۴)

از این آیه معلوم می‌شود که «صراط مستقیم» خدا، قابل شناخت و دست یافتنی و قابل پیروی است وگرنه امر به آن از خدای حکیم، قبیح بود. صراطی که اختلافی و نامعیّن باشد، چگونه امر به تبعیّت از آن می‌توان کرد؟!

ثانیاً: اینکه گفته شده «همهٔ فرقه‌های مسلمان ناخالص‌اند»، (۴۵) به اتفاق همهٔ فرقه‌های مسلمان، سخن باطلی است. زیرا همهٔ فرقه‌ها (حق یا باطل)، معتقدند که همگی برحق نیستند گرچه پیروان هر فرقه، مصداقاً خود را «فرقه ناجی» می‌شمارند.



بعلاوه که ادعای مزبور، بر خلاف روایات قطعی منقول از رسول گرامی اسلام است که فرمود:

«سَتَفْتَرِقُ اُمَّتي عَلىٰ ثَلاٰث وَ سَبعينَ فِرقَةٍ، فِرقَةٌ نٰاجيةٌ»

«امت من بر هفتاد و سه فرقه پراکنده خواهند شد، یک فرقه نجات یافته.»

بخصوص که در این روایات، پیامبر اکرم (ص) تعدّد فرقه‌ها را امری ناصواب شمرده‌اند نه همانند آقایان، «امری اجتناب ناپذیر». بعلاوه، یک فرقه را نجات یافته دانسته است، بنابراین یک فرقه، حقّ و خالص وجود دارد و بقیه فرقه‌ها ناخالص‌اند.

و امّا بر فرض که همهٔ فرقه‌ها دارای ناخالصی باشند، در اینصورت وظیفه، آن است که خالصی‌ها را از ناخالصی‌ها بازشناسی کنیم و فرقهٔ خالصتر را مشخص و در خلوص بیشتر آن بکوشیم نه اینکه فتوا دهیم که «اصحاب هر فرقه مجازند که همچنان بر طریقهٔ خود بمانند و پابفشارند». (۴۶) این رهنمود، موجب اغوا کردن و گمراه ساختن و ایجاد غرور غفلت است نه هدایت‌گری.

ف: گفته‌اند که:

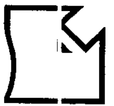
«آیا شگفت آور و تأمل خیز نیست که فقیهان شیعه برای اثبات ولایت مطلقه فقیه و تبیین امر مهم و عظیم حکومت دینی، عمدهٔ تکیه شان بر روایتی است از عمر بن حنظله (که در ثقه بودنش، جمعی شک داشته‌اند و مضمون روایت هم، سؤالی است مربوط به نزاعهای جزیی بر سر ارث و طلب و ...»(۴۷)

ایشان نمی‌داند یا تجاهل می‌کند که فقیهان شیعه، برای اثبات ولایت فقیه، به سه نوع دلیل تکیه کرده‌اند:

یک: دلیل عقلی است که به بیان امام خمینی (ره) تصور آن، موجب تصدیق می‌گردد و پس از قبول اصل شرع و ثبوت پیامبر(ص) و امامت ائمه علیهم السلام، نمی‌توان پذیرفت که احکام الهی که برای ادارهٔ امور مردم نازل شده، در دوران طولانی غیبت امام زمان (عج) تعطیل بماند و می‌دانیم که بسیاری از احکام آن، بدون وجود حکومت اسلامی، قابل پیاده شدن نیست و حاکم اسلامی، نمی‌تواند غیر از اسلام شناس عادل باشد.

دوم: مقتضای ادلهٔ فقهی از آیات و روایات در همهٔ ابواب فقه است که بسیاری از آنها را به امام مسلمین ارجاع می‌دهد و در زمان غیبت امام معصوم(ع)، وجود نیابت از آن حضرت، ضروری است تا موارد احاله شده در احکام را بر عهده بگیرد.

سوم: روایات خاصّ «ولایت فقیه» است که آنها نیز بسیار است و تنها یکی از آن روایات، روایت عمربن حنظله است. حال آنکه به نظر امام خمینی (قدس سره)، عمده دلیل ولایت فقیه، دلیل عقلی است، نه روایات. و در دلایل نقلی هم تکیه گاه عمدهٔ ولایت فقیه، روایات بسیار دیگری از قبیل «اَللّهُمَّ ارحَم خُلَفائی»(۴۸) است، نه روایت "عمربن حنظله". امام، مقبولهٔ "عمربن‌حنظله" را مؤیّد ادلهٔ اصلی ولایت فقیه برشمرده‌اند نه دلیل آن.



اکنون آیا شگفت آور و تأمل خیز نیست که مستندات مطلبی با این همه پشتوانه از دلیل عقلی و روایات و فقه را نادیده انگاشته و به نقل روایتی بسنده شود و با طرح سؤالاتی که نشان دهنده ناشیگری در مباحث فقهی است، به پیروان خود دستور و خط مشی دهد؟! ای کاش نگاهی‌گذرا به کتابهای مفصّل که قبل و پس از پیروزی انقلاب اسلامی درباره «ولایت فقیه» نوشته شده می‌افکند و با این همه ادّعا، تا این حدّ، بی‌خبری خود را آشکار نمی‌ساخت.

س: ادعا شده است که «عالمان شیعه (مثل علی بن ابراهیم و ...) قائل به تحریف قرآن بوده‌اند.(۴۹) این نیز، ادعّای باطلی است. قول به عدم تحریف قرآن، هرگز مشهور میان علماء و محققّین شیعه و مورد توافق بین آنها نبوده است.(۵۰)

مرحوم قمی و کلینی، محدّث بوده‌اند و کار محدّث، صرفاً نقل حدیث است. آنها روایات مربوط به قرآن را

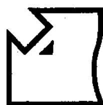
جمع آوری و نقل کرده‌اند و اعتقاد آنان به تحریف قرآن، معلوم نیست. بین نقل یک قول یا حدیث و اعتقاد به آن باید تفاوت گذارد.

وامّا بر فرض که افراد نادری قائل به تحریف (ناشی از کاسته شدن از آیات قرآن) شده باشند، آیا می‌توان آن را نشان "تصرف گستردهٔ دست بشر"!! در عرصه دین دانست؟ حال آنکه قرآن امروز ما، در عصر ائمه علیهم السلام نیز بوده است، آن را می‌خوانده‌اند، به آن استناد می‌کرده‌اند، مسلمانان را در فهم دین و تشخیص روایات درست از نادرست به همین قرآن، ارجاع می‌داده‌اند، سند هر حکم فقهی را از قرآن بیان می‌کرده‌اند و می‌فرموده‌اند آنچه از حدیث، مخالف همین قرآن است، بدانید که ما نگفته‌ایم، و آن را به دیوار بزنید. آیا اینهمه احتجاج به قرآن و استناد به آن، از سوی امامان پاک در طول تقریباً ۲۵۰ سال پس از رحلت پیامبر، نمی‌تواند نشان تحریف نشدن قرآن و حجّت بودن آن و عدم دخالت دست بشر در آن باشد؟ با اظهار نظر غیر مستند یکتن، نمی‌توان قرآن را همردیف تورات و انجیل تحریف شده، قرار داد، گرچه پلورالیستهای افراطی مایلند قرآن را نیز چون انجیل و تورات، مورد دستبرد و تحریف بدانند.

ق: پرسیده‌اند که: «اگر حیات مبارک پیامبر طولانی‌تر می‌شد آیا وقایع تاریخی مهم دیگری در طول عمر ایشان رخ نمی‌داد و حجم قرآن از اینکه هست بسی افزون تر نمی‌گشت؟ و کتاب مرجع مسلمانان واجد نکته‌های روشنگر بیشتر نمی‌شد؟».

اولاً: خدا در حیات پیامبر، دین خود را کامل کرد و فرمود:

«اَلیَومَ اَکمَلْتُ لَکُم دینَکُم» (۵۱)



«امروز دین را برای شما کامل کردم»

ثانیاً: خدا قادر بود به پیامبر خود عمر طولانی‌تری دهد تا اگر هنوز قرآن، ناقص است آن را کامل کند،امّا چنین نکرد.

ثالثاً: مدتی پیش از فرارسیدن زمان رحلت پیامبر، نزول آیات قرآن متوقف شد و پیامبر (ص) خبر داد که این آخرین آیات است.

رابعاً: در زمان حیات پیامبر، وقایع مهمّ دیگری رخ داده که در آیات قرآن، از آن سخن نرفته است. مگر قرآن کتاب تاریخ حوادث عصر پیامبر است که بگوییم همه قرآن، مطابق حوادث تاریخی پیشرفته است؟!بنابراین، هرگز معلوم نیست که اگر وقایع مهم دیگری نیز در عصر آن حضرت رخ می‌داد یا عمر آن حضرت طولانی‌تر می‌شد لازم بود که در آیات قرآن مطرح شود و قرآن، بسی بزرگتر از آنچه هست گردد.

خامساً: پیامبر، خود فرموده است: «همهٔ آنچه برای بهشتی‌کردن شما لازم بود، گفتم.»

سادساً: در روایات آمده است که پیامبر فرمود: «هر سال، قرآن یک بار بطور کامل بر من نازل می‌شد و امسال (سال آخرت حیات مبارکش) دو بار بر من نازل شد.» معلوم می‌شود که سوره‌ها و آیات قرآن، محدود و معین بوده است و گرنه این سخن معنا نداشت.

ر: گفته اند «آنکه اینک مسیحی است، اگر در جامعهٔ اسلامی زاده می‌شد، مسلمان بود و بالعکس، زبان حال عموم دینداران (وبل عموم مردم عالم) این است که اِنّا وَجَدنا آباءَنا عَلیٰ اُمَّةٍ وَ اِنّا عَلیٰ آثارِهِم مُقتَدونَ»(۵۲)

پاسخ اینست که واقعیت جامعهٔ بشری بطور غالب، همانست که نویسنده ادعا می‌کند.

امّا **اولاً:** استثناد از این قاعده، فراوان رخ می‌دهد.

ثانیاً: هر چه واقعیت دارد، نشان درستی و صواب آن نیست.

ثالثاً: اگر حجت بر پیروان ادیان و مذاهب دیگر تمام نشود، معذورند، نه اینکه بر حقّ‌اند.

رابعاً: آیه‌ای که مؤلف به آن استناد کرده، نقل منطق مشرکان است، نه زبان پیروان ادیان.

خامساً: قرآن، این منطق را محکوم کرده و آن را پیروی کورکورانه و مردود شمرده است نه اینکه آن را منطقی پذیرفته و تاکید کرده و روش طبیعی تلقی کند. بلکه فرموده است:

«اَوَلَو کانَ آباؤُهم لایَعقِلونَ شیئاً وَ لا یَهتَدونَ»؟

«اگر چه پدران آنها چیزی را نمی‌فهمیدند و هدایت نیافته بودند؟!»



ش: گفته می‌شود: «در دین شریعتی، سخن از نزدیک شدن به یکدیگر نمی‌توان گفت. هر طایفه از مقلدان باید به همان آداب عمل کنند که مفتی شان می‌گوید. هیچ فقیهی تاکنون ندای پلورالیسم در نداده است. این پیام از آن محققان است.»(۵۳)

اولاً: بر خلاف ادعای نویسنده، بیشترین دعوت به نزدیک شدن ادیان ومذاهب را فقیهان و شیعه داشته‌اند. شیخ مفید، فقیه بزرگ امامی در بغداد، فقه پنج مذاهب را تدریس می‌کرد و مرجع طوایف مختلف سنی و شیعه بود. شیخ طوسی، فقیه بزرگ شیعه، کتاب «الخلاف» را نوشته و فتاوای مذاهب مختلف اسلامی را کنار هم قرار داده و موارد تشابه و تفاوت را بی تعصبی تمام، نشان داده است و بسیار دیگری از فقیهان نامدر از دو سو، گفتارهای مشابه دارند، در عصر ما نیز مرحوم آیت الله بروجردی برای تقریب بین مذاهب اسلامی، به مجمع التقریب مصر نمایندهٔ دائمی فرستاد و در درس فقه خود دیدگاههای مذاهب اهل سنت را

ذکر می‌کرد. اما خمینی رضوان الله علیه جهان اسلام را به یکپارچگی و وحدت حول محور اسلام فراخواند و روابط مسلمانان را تا این مایه تقریب و تحکیم نمود، بلکه پارافراتر نهاد و پیروان ادیان ابراهیمی و مستضعفان جهان را به اتحاد موضع در مسائل مشترک دینی، سیاسی و بین المللی دعوت کرد. البته هیچ منافاتی بین دعوت به نزدیک شدن به یکدیگر، با تقلید هر فرقه از آداب مفتی خود، وجود ندارد و تجربه انقلاب اسلامی نشان داد که این گونه تقریب بین مذاهب، ممکن و قابل تحقق است و از قضاء، مستند فقهی دارد.

ثانیاً: شگفت، این است که با اینکه نویسنده آن مقاله می‌پذیرد که: «اصحاب هر فرقه، مجازند که همچنان بر طریقه خود بمانند و پابفشارند»، چگونه از اینکه «هر طایفه از مقلدان باید به همان آداب عمل کنند که مفتی شان می‌گوید»،(۵۴) ناراضی است. اصولاً پلورالیسم مورد ادعا، همین است که هر فرقه‌ای بتواند نه تنها به آداب خود عمل کند، بلکه بدان معتقد نیز بماند، اکنون چرا چنین چیزی مورد انتقاد قرار می‌گیرد، روشن نیست؟!

ثالثاً: امام خمینی قدس سره و بسیاری از دیگر فقهاء شیعه، از پیروان خود خواسته‌اند هنگامی که در مجامع اهل سنّت حضور می‌یابند، از باب مراعات وحدت و مدارات، در جماعت و جمعه آنان شرکت کنند و در تشخیص اول ماه و وقوف در عرفات و مشعر و اعمال منا تبعیت کنند و د راینصورت فتوا داده‌اند که هر شرط و جزیی از نماز و اعمال حج آنان که ناگزیر بر خلاف فتاوای فقهاء شیعه رخ دهد، اعمال آنان درست است و نیاز به اعاده ندارد.



آیا این ندای تقریب متعهدانه و حق مدارانه درست است، یا ندای فارغ از حق و باطل که از پیروان مذاهب مختلف می‌خواهد بر طریقه خود بمانند و پای بفشارند و آنان را بجای تحقیق درباب شناسایی حق، به تقلید از گذشتگان خود تشویق می‌کند و همه ادیان و شناخت ها را مُحِق می‌شمارد؟!

رابعاً: باید گفت: فقه، دانشی است روشمند، و فقیه، بی تحقیق فتوا نمی‌دهد و ندای پلورالیسم به معنایی که مقالهٔ "صراطهای مستقیم" اراده می‌کند، ندایی از سر بی خبری و سردرگمی است، نه از سر تحقیق. زیرا تحقیق برای تمیز درست از نادرست، و حق از باطل است و کسی که حوصلهٔ تحقیق ندارد، سخن از بازشناخت حقّ و باطل را کنار می‌گذارد و ندای «صلح کل» سر می‌دهد. اگر مقصد از پلورالیسم، اعلام مبهم بودن و غیر قابل تمیز بودن حق از باطل است، فقیه پس از تحقیق، حق را از باطل تمییز می‌دهد و دیگر معناندارد مردم را به جمع بین حق باطل فراخواند. و اگر مقصود از پلورالیسم، دعوت به زندگی صلح آمیز با پیروان سایر ادیان و مذاهب است، فقیهان بزرگ ما نیز همواره بدان دعوت کرده‌اند و نتیجه آن نیز، زندگی

همراه با صفای پیروان مذاهب مختلف درکنار هم بوده است، بدون اینکه ضرورتی در چشم پوشی نسبت به حقّانیت و درستی طریقهٔ خود احساس کنند.

ت: گفته شده است: «اصل در عالم طبیعت و اجتماع، کثرت است، نه وحدت، و تباین است نه تشابه»(۵۵)

اولاً: چه ضرورتی بر یکسان شمردن طبیعت و اجتماع است، آیا هر حکمی بر طبیعت رفت، بر اجتماع نیز می‌رود؟ آیا این فکر سرچشمه گرفته از تفکر طبیعت گرایی قرن ۱۸ اروپا (Naturalism) نیست؟

ثانیاً: این اصل از کجا گرفته شده و در کجا ثابت شده است؟ چه استدلالی عقلی و چه سندی نقلی و چه دلیلی تجربی بر آن گواه است؟

ثالثاً: اگر اصل دراجتماع، کثرت است نه وحدت، چرا قرآن، انسانها را برخلاف این اصل، به وحدت فرا می‌خواند؟

«وَاعْتَصِموا بِحَبلِ اللّٰهِ جَمیعاً وَ لاٰ تَفَرَّقوٌا»۴۰ همه به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید.

«وَ لاٰ تَکونُوا کَالَّذینَ تَفَرَّقُوا وَ اخْتَلَفُوا مِن بَعدِ مٰا جاءَ هُم الْبَیِّنٰاتُ»۴۱ همچون آنان نباشید که پراکنده شدند و پس از دیدن نشانه‌ها، اختلاف کردند.

«وَ لاٰ تَکونُوا مِنَ الْمُشرِکینَ، مِنَ الذّینَ فَرَّقُوا دینَهُم وَ کٰانُوا شِیَعاً» چون مشرکین نباشید که تفرقه کردند و گروه گروه شدند.

«اِنَّ الذّینَ فَرَّقُوا دینَهُم وَ کٰانُوا شیَعاً لَستَ مِنهُم فی شَیٍ» آنانکه دین خود را پراکندند و گروه گروه شدند تو در میان ایشان جایگاهی نداری

«اِنَّ فِرعَونَ عَلاٰ فِی الْاَرضِ وَ جَعَل اَهلَها شیعاً» همانا فرعون در زمینی برتری جلست را اهل آنرا فرقه فرقه ساخت.

در آیات فوق و بسیاری از آیات دیگر، خداوند، مردم را به وحدت و پرهیز از تفرقه، اختلاف و چند دستگی دعوت می‌کند و ایجاد تکثر و تباین در اجتماع را کار فرعون برای سلطه جویی خود دانسته است.

در پایان، لازم است نکاتی را برای خوانندگان عزیز بیان کنیم:

۱- آنچه در این نوشته آمد، همهٔ آن چیزی نیست که در مقالهٔ «صراطهای مستقیم»، قابل نقد است. ما به برخی از موارد این تفکر پرداختیم که خلاف صریح معیارهای اسلامی یا عقلی بود.

۲- در مقام نقد، ناگزیر به پاسخهای کوتاه بسنده کردیم، زیرا طولانی شدن پاسخها خارج از حوصله چنین نقدی است .

۳- سعی شد به نقد مقاله پرداخته شود، نه نقد نویسنده، تا خوانندگان به «ما قیل» توجه کنند، نه به «من قال».

۴- خوانندگان را برای فهم دین و معارف دینی به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) و امامان علیهم السلام ارجاع می‌دهیم و پس از آنان، به عالمان ربانی که دین را از سرچشمهٔ اصلی آن گرفته‌اند و برای فراگرفتن علم دین، تحقیق کرده‌اند، نه کسانی که دین را از غربیان آموخته‌اند و آموخته‌های خود را معیار درستی و نادرستی کتاب و سنّت قرار داده‌اند و دیدگاههای از پیش پذیرفتهٔ خود را بر قرآن و سنّت، تحمیل و آن را تفسیر به رأی می‌کنند. خطر بزرگی که امروزه فرهنگ اسلامی ما را تهدید می‌کند، تفسیر متون دینی براساس هواها، هوسها و بافته‌های متکلمین سایر ادیان و داوریهای اندیشمندان غربی غیر معتقد به اسلام است که باید از رویکردن به آنها و دل بستن به آنها پرهیز کرد.

والسّلام علی من اتّبعَ الهدی

پی‌نوشتها

۱- "صراطهای مستقیم". کیان ۳۶.

۲- آل عمران / ۷

۳- اسراء / ۹

۴- آل عمران / ۷

۵- مقالهٔ فوق الذّکر

۶- همان

۷- شوری / ۱۳

۸- آل عمران / ۱۹

۹- مائده / ۳

۱۰- توبه / ۳۳، فتح / ۲۸ و الصف / ۹

۱۱- مائده / ۱۵

۱۲- بقره / ۷۹

۱۳- نحل / ۶۴

۱۴- عهد عتیق (تورات) سفر پیدایش باب سی و دوم

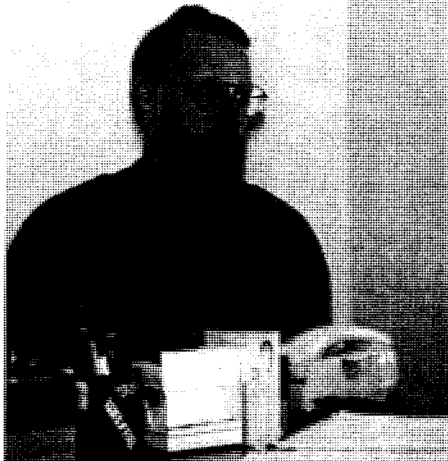
۱۵- عهد عتیق (تورات) سفر پیدایش باب نهم

۱۶- عهد عتیق (تورات) سفر پیدایش باب نوزدهم

۱۷- انبیاء / ۹۲

۱۸- حمد / ۶





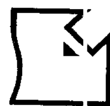
است که پلورالیزم دینی، قابل جمع نیست. اصولاً پلورالیزم دینی، حتی با مفهوم جان هیکی آن، برای یک مسلمان با بسیاری از ضروریات دینی قابل سازش نیست زیرا مفهوم نبّوت، مفهوم سعادت، هدایت، ضلالت و شقاوت، مفهوم تکلیف و شریعت، مفهوم اخلاق، عقائد و اساساً کفر و ایمان را در هم ریخته بلکه نفی می‌کند. بنابراین آموزه‌های اسلامی، منافات قطعی با تعبیر پلورالیستی که تحت تأثیر دیدگاههای لیبرال غرب، پرورده شد، دارد. امّا البته تفکر اسلامی، در مرحلۀ عمل اجتماعی و تربیت بشر، کاملاً اهل مداراست.

مؤمنین، خود را بر حق و مخالفین اسلام را باطل می‌شمارند، مع‌ذالک از طرف اسلام، مکلّف اند که با دیگران به مدارا و تسامح رفتار کرده و ظرفیتهای مخاطب بشری را رعایت کنند. دراین باب، الی ما شاءا... توصیه‌های مکرّر در دین داریم که باید استعداد مردم و درجۀ فهم افراد را مراعات کرد و با همه، مؤمن وکافر، با زبانی انسانی و با ادب و رأفت، امر بمعروف و نهی از منکر و دعوت به حق کرد. کفّار، حقوقی دارند. افراد ضعیف‌الایمان و حتی منافقان، حقوقی ...... دارند که باید رعایت شود، البته حدودی هم دارند که نباید از آن در گذرند.

امّا علی الاصول، روایات ما می‌گوید که خصلت انبیاء، بر رفق و مداراست. و مکرّر نقل شده است از سیره پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) که در حضور خودشان، فحاشی و سبّ می‌شدند واز ناحیۀ افراد نادان و تحریک شده، توهین به مقدسات می‌شد اما ایشان آرام برخورد می‌کردند و از در رأفت در می‌آمدند و جاهلان را براه می‌آوردند. موقعیت دیگری که می‌شود به نوعی تکثرگرایی تن داد و در تفکر معهود اسلامی‌پذیرفته شده، در مورد متشابهات نظری است. همه چیز جزء و ضروریّات دین و از محکمات نیست. واقعاً نکاتی وجود دارد که اختلافی است و جز با حضور معصوم «ع» حل نمی‌شود. در قرآن کریم، حلّ بعضی اختلافات را حتّی به قیامت ارجاع می‌دهند که خدای متعال، حکم خواهد کرد در آنچه که در آن اختلاف کردید. اما در مازاد مواردی از قبیل این دو نکته یعنی در مرحلۀ تربیت و نیز در متشابهات نظری، به نظر می‌رسد که تعبیر رایج غربی پلورالیزم را نمی‌توان به اسلام هم نسبت داد. آیا به عقیدۀ حضرتعالی، پلورالیزم با آن تعبیر معرفت شناختی که

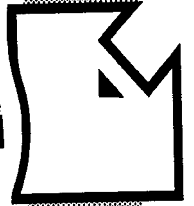


۱۹- شورای / ۵۳
۲۰- آل عمران / ۶۴
۲۱- همان مقاله
۲۲- همان
۲۳- سبار / ۱۳
۲۴- ص / ۲۴
۲۵- هود / ۴۰
۲۶- واقعه / ۴۰ ـ ۲۷
۲۷- ص / ۸۳
۲۸- اعراف ؟ ۱۷
۲۹- انسان / ۳
۳۰- کهف / ۲۹
۳۱- ابراهیم / ۲۲
۳۲- نحل / ۱۰۰ ـ ۹۹
۳۳- رعد / ۱۷
۳۴- نهج البلاغه خطبه ۵۰
۳۵- همان مقاله
۳۶- الجن / ۲۸ ـ ۲۶
۳۷- بقره / ۹۷
۳۸- جمعه / ۲
۳۹- نحل / ۴۴
۴۰- نهج البلاغه خطبه ۵۰
۴۱- همان مقاله
۴۲- زمر / ۳
۴۳- نساء / ۱۴۶
۴۴- انعام / ۵۳
۴۵- همان مقاله
۴۶- همان
۴۷- همان
۴۸- وسائل الشیعة، کتاب القضاء، ابواب صفات قاضی باب ۸ حدیث ۵۰ و کتاب حکومت اسلامی امام خمینی (ره) ص ۶۴ و کتب متعدّد فقهی
۴۹- همان مقاله
۵۰- البیان فی تفسیر القرآن ـ خویی ص ۲۱۱ و ۲۱۹
۵۱- مائده / ۳
۵۲- زخرف / ۲۳
۵۳- همان مقاله
۵۴- همان
۵۵- همان



کالبد شکافی «پلورالیزم دینی»

علی ربانی گلپایگانی



کتاب نقد

دین پژوهان غربی در باب تعدّد ادیان، گرایشهای مختلفی ابراز نموده‌اند که پلورالیزم، یکی ازآنهاست . دو دیدگاه عمده دیگر، " انحصارگرایی" و" شمول‌گرایی" است .

از پلورالیزم نیز، تفاسیر مختلفی شده که مشهورترین آن، تحلیلی است که کسانی چون" جان هیک "برگزیده‌اند. گرایش عمده‌ای که در این بحثهادر برخی مطبوعات ایران، به چشم می‌خورد، همین گرایش است که به اشتراک حقیقت در میان ادیان، مذاهب و فرق دینی معتقد است.

اهمیت و حساسیت این بحث از یک سو، و ابهامات و اشتباهاتی که در نوشته‌هائی از قبیل "صراطهای مستقیم"، (کیان ۳۶) به چشم می‌خورد، نگارنده را بر آن داشت تا به انگیزهٔ انجام رسالت دینی ـ کلامی خویش، به تحلیل مسأله پرداخته و با الهام از عقل و وحی و به شیوه برهانی و جدال احسن، دیدگاه صحیح را در این باره تبیین نماید تا مگر از این رهگذر با روشن شدن حقایق، گامی در جهت رشد فرهنگ دینی جامعه بردارد. امید است این کوشش ناچیز، دینداران را سودمند افتد.

محورهای بحث در این نوشتار با عناوین زیر سامان یافته است:

۱- پلورالیزم دینی چیست؟

۲- توضیحی درباره انحصارگرایی و شمول‌گرایی.

۳- نقد مبانی و تفسیرهای پلورالیزم دینی.

۴- اسلام و پلورالیزم.[۱]



پلورالیزم چیست؟

در فرهنگ اکسفورد، پلورالیزم (Pluralism) این گونه تفسیر شده است:

۱- زندگی در جامعه‌ای که از گروههای نژادی مختلف تشکیل یافته، با گروههایی که دارای زندگی سیاسی و دینی مختلف می‌باشند.[۲]

۲- پذیرش این اصل که گروههای مختلف یاد شده، می‌توانند در یک جامعه به صورت صلح‌آمیز زندگی‌کنند.[۳]

معنی نخست، بیانگر یک پدیدار اجتماعی است ولی معنای دوم،متضمن یک ایده و مکتب فکری است. از معادلهای فارسی واژه پلورالیزم، تکثر و چندگانگی [۴] با تفسیر نخست، و آیین کثرت و کثرت‌گرایی [۵] با تفسیر دوم آن مناسبت دارد.

اماامروزه از پلورالیسم دینی، معنای دیگری منظور می‌شود که با معنای دوم نیز متفاوت است، و آن اینکه

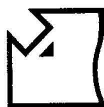
حقیقت مطلق، نجات و رستگاری را منحصر در یک دین و مذهب و پیروی از یک شریعت و آیین ندانیم، بلکه معتقد شویم که حقیقت مطلق، مشترک میان همهٔ ادیان،است و ادیـان، مـذاهب، شـریعت‌ها و آیـین‌های مختلف در حقیقت، جلوه‌های گوناگون «حَق مطلق»اند. و در نتیجه، پیروان‌همه ادیان و مذاهب،به هدایت و نجات‌دست می یابند.این گروه، پلورالیسم به معنای دوم را تولرانس (Tolerance) می‌نامند، یعنی پـیروان مذاهب و ادیان، در عین اینکه هر یک، فقط خود را برحق و اهل نجات می‌دانند، در عمل، با پیروان ادیان و مذاهب دیگر به بردباری و شکیبایی و ازسر تسامح برخورد می‌کنند. جان هیک (۱۹۲۲) مـتکلم مسـیحی معاصر که از طرفداران این نظریه است چنین می‌گوید: "ادیان مختلف، جریانهای متفاوت تجربهٔ دینی هستند که هر یک در مقطع متفاوتی در تاریخ بشر آغاز گردیده و هر یک، خودآگاهی عقلی خود را درون یک فضای فرهنگی متفاوت باز یافته است."(۶)

کثرت‌گرایی دینی، برآن است که ادیان گوناگون، همگی می‌توانند مایهٔ رستگاری یا کمال نفس پیروان خود شوند، چنان که در هندوئیسم، تصریح می‌شود که برای نیل به رهایی یا رستگاری راههای بسیاری وجود دارد. (۷)

برخی در بیان فرق میان پلورالیزم و تولرانس چنین می‌گوید: «مسأله، این نیست که چه راه حلّی پیدا کنیم تا ادیان و پیروان ادیان مختلفی که وجود دارند، به گونه‌ای با هم کنار بیایند. اگر بخواهیم در فکر پیدا کردن یک راه حل عملی برای زندگی مشترک و مسالمت‌آمیز باشیم، اصل دیگری وجـود دارد کـه مـی‌شود از آن استفاده کرد و آن تسامح (Tolerance) است که غیراز پلورالیسم می‌باشد. در تسامح، انسان، آزادی و حدود دیگران را محترم می‌شمارد اگر چه معتقد باشد که همهٔ حقیقت، پیش خود اوست. ولی مسأله پلورالیسم دینی، آن است که یک آدم دیندار، می‌خواهد در گرو «امر مطلق» باشد و هم معتقد باشد که آن مقدار از حقیقت که او فکر می‌کند در چنگ دارد، همهٔ حقیقت نهایی نیست، بلکه پرده و نمادی از آن است و ممکن است دیگران نیز پرده و نماد دیگری از حقیقت نهایی را در دسترس داشته باشند".(۸)

دیگری نیز روح پلورالیسم دِّینی را اعتقاد به وسعت پهنهٔ هدایت و سعادت و منحصر ندانستن آن به افراد خاصی که فی‌المثل عنوان «مؤمن» را برخود نهاده‌اند، و قائل شدن حظّی از نجات، سعادت و حقّانیت برای دیگران، تفسیر کرده‌است. از این دیدگاه، عناوین کافر و مؤمن، صرفاً عناوینی فقهی ـ دنیوی‌اند و نباید معیار و مقیاس نجات و رستگاری بشمار آیند".(۹)

با این حال، از نظر برخی دیگر، چنین تفسیری از پلورالیسم نظراً و عملاً پذیرفته نیست: "پلورالیسم دینی، یعنی حضور مسالمت‌آمیز افرادی در کنار هم که هرکدام معتقد است همهٔ حقیقت متعلق به او است، پلورالیسم



به عنوان یک وضعیت در جایی پدید می‌آید که عدهٔ زیادی به آن عقیده نداشته باشند".(۱۰)

به اعتقاد ما، پلورالیسم دینی به همین معنا پذیرفته است و اینکه چگونه می‌توان با این اعتقاد که هر دین یا مذهبی، خود را بر حق دانسته و راه نجات را منحصر در پیروی از مذهب و آیین خود می‌داند، با پیروان دیگر ادیان زندگی مسالمت‌آمیزی داشت، مشکل پلورالیسم است که باید راه‌حل آن راارائه دهد.از دیدگاه آیین اسلام، راه‌حل کاملاً روشن است، چنان که در جای خود بیان خواهیم کرد. اما پلورالیسم، به معنایی که امثال «جان هیک» بدان گرویده‌اند نه از جنبهٔ نظری، قابل تبیین و دفاع است و نه راه‌حل عملی و کاربردی دارد. هرچند تلاشهای بسیاری شده است که مبانی فلسفی، معرفت شناختی و کلامی برای آن جستجو شود، ولی چنان که در همین نوشتار روشن خواهیم ساخت، این تلاشها عقیم و بی‌ثمر بوده و راه‌حلهایی که ارائه شده است، استوار و پذیرفتنی نیستند.

انحصارگرایی و شمول‌گرایی

قبل از آنکه به بررسی و نقد این فرضیه بپردازیم، یادآور شویم که در دنیای غرب، در برابر پلورالیسم دینی، دو مکتب فکری دیگر یعنی : انحصارگرایی (Exclusivism) و شمول‌گرایی: (Inclusivism)نیز مطرح است. انحصارگرایی، بر آن است که راه‌نجات و رستگاری، منحصر در مسیحیت است، نه از آن روی که حقیقت ناب، تنها در آیین مسیحیت یافت می‌شود، بلکه از آن روی که تجلّی الهی، منحصراً در حضرت مسیح واقع شده است، و چون راه نجات در گرو عنایت ولطف الهی است که از طریق تجلّی او بر بشر دست یافتنی است، ونیز تجلّی خداوند، شخصی بوده و فقط در مسیح رخ داده است، پس راه نجات، منحصر در آیین مسیحیت است. «کارل بارت» (۱۹۶۸-۱۷۷۶) متکلم مسیحی پیرو آیین پروتستان از طرفداران این نظریه‌است.



از دیدگاه «شمول‌گرایی» نیز، فقط یک راه رستگاری وجود دارد واین راه خاص، صرفاً در یک دین خاصّ، قابل شناخت است، و در عین حال، همه می‌توانند در این راه قدم بگذارند. هرچند به شرایط خاصی که در آن دین مطرح شده، گردن ننهند. «شمول‌گرایی»، این اصل «کثرت‌گرایی» را که لطف و عنایت خداوند به انحاء مختلف در مورد پیروان ادیان گوناگون تجلی یافته است را نیز قبول دارند. هرکس می‌تواند رستگار شود حتی اگر از اصول اعتقادی دین حقّ چیزی نشنیده باشد. «کارل رانر» (۱۹۸۴-۱۹۰۴) متکلم مسیحی پیرو مذهب کاتولیک از طرفداران این نظریه است، وی در عین اینکه مسیحیت را تنها دین حق و یگانه راه نجات می‌دانست، بر آن بود که خداوند مایل است همهٔ انسانها نجات یابند و برای تحقق همین رستگاری فراگیر بود

که عیسی مسیح فدا گردید، و فعل رستگاری بخش او شامل حال همهٔ انسانها شد، حتی کسانی که در متن مسیحیت تاریخی نزیسته‌اند.

«رانر» اظهار می‌دارد که گرچه به لحاظ تاریخی، مسیحیت با عیسای ناصری آغاز شد، اما مسیحیت، یک "پیش تاریخ" نیز دارد. بنابر عهد جدید، در دوران پیش از مسیحیت، بسیاری از اسرائیلیان و پیروان ادیان دیگر ظاهراً در نتیجهٔ ایمان خویش و واقعاً به دلیل اطاعت از مسیح موعود نجات یافتند.این مطلب را می‌توانیم در مورد پیروان ادیان پس از ظهور مسیح هم صادق بدانیم. البته در مورد کسانی که نسبت به آیین مسیحیت، آشنایی ندارند و آن را نمی‌شناسند، این افراد، در حقیقت "مسیحیان بدون عنوان" نامیده می‌شدند.

از نظر ما انحصارگرایی و شمول‌گرایی به تفسیر یاد شده، قابل قبول نیستند، چنانکه نویسندگان مقالهٔ "چگونه می‌توان تنوع ادیان را تبیین کرد" نیز هر دو نظریه را نقد کرده و اشکالاتی را بر آنها وارد کرده‌اند. در عین حال، انحصارگرایی و هم شمول‌گرایی را می‌توان با تفسیر دیگری تقریر و کرد که با "پلورالیسم" به معنایی که یادآور شدیم، قابل جمع خواهد بود. در فرصت مناسب به این مسأله تبیین باز خواهیم گشت.

اینک با روشن شدن موضوع بحث به بررسی مبانی و فرضیه‌هایی که برای تفسیر پلورالیسم به معنای مورد قبول جان هیک و امثال وی بیان شده است، می‌پردازیم:

۱- تفکیک میان گوهر و صدف دین:



یکی از راه‌حلها یا تفسیرهایی که‌جان هیک برای پلورالیزم ارائه کرده ، تفکیک میان گوهر و صدف دین است. وی برآن است که گوهر دین، متحوّل کردن شخصیت انسانهاست و گزاره‌های دینی، حکم صدف دین را دارند. بدین جهت، هشدار می‌دهد که آموزه‌های دینی مانند "تجسّد" را نباید بیش از حدّ، مورد تأکید قرار داد و آموزه‌های دینی را نباید همچون نظریه‌های علمی، صادق یا کاذب دانست. این آموزه‌ها مادامی که بتوانند دیدگاهها و الگوهای ما را برای زیستن متحول سازند، صادق‌اند. از این رو اگر آموزه‌های ظاهراً متناقض ادیان گوناگون را، حقایقی حاکی از تجربهٔ زیستن بدانیم، این آموزه‌ها، غالباً سازگار به نظر خواهد آمد.

به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد «جان هیک» پیش از آنکه برحقایق کلامی که در قالب قضایا بیان می‌شوند، تعلق خاطر داشته باشد، به جنبه‌های وجودی و تحوّل آفرین دین، عنایت و اعتنا دارد. دین از آن رو واجد اهمیت است که حیات خود محورانهٔ انسان را به حیاتی خدا محورانه تبدیل می‌کند. آنچه مهم است، این است که واقعیت غائی، ما را چنان تحت تأثیر قرار دهد که متحول شویم.

هیک در این باره می‌نویسد:

"به نظر من، فردی که به عنوان مثال، برخلاف من معتقد است عیسی پدری بشری داشت، احتمالاً (نه قطعاً) در اشتباه است، اما من در عین حال، متوجه این نکته نیز هستم که شاید آن فرد از من به خداوند نزدیکتر باشد. این توجه بسیار مهم است، زیرا باعث می‌شود که داوریهای متفاوت تاریخی چندان مورد تأکید قرار نگیرند و از اهیمت آنها بسیار کاسته شود".(۱۱)

ارزیابی و نقد

در این نظریه، دو نکته بیان شده است: یکی این که آموزه‌های دینی، ارزش ذاتی ندشته و نباید مورد تأکید دینداران قرار گیرند. دیگر، آن که این آموزه‌ها بسان آموزه‌های علمی نیستند که "صدق و کذب پذیر" باشند.

هر دو مطلب به لحاظ نظری، قابل مناقشه و تأمل است، و به لحاظ تاریخی و عینی نیز کاربرد ندارند. بدون اعتقاد به درستی آموزه‌های دینی، چگونه ممکن است بر دینداران، تأثیر تحول‌آفرینی داشته باشند؟ انسان به حکم این که موجودی اندیشنده و باورمند است، تا به درستی آموزه‌ای باور نداشته باشد، تحت تأثیر آن قرار نخواهد گرفت. البته این باور، ممکن است پشتوانه منطقی و برهانی داشته باشد، و ممکن است برآمده از تقلید و شهرت و مانند آن باشد و یا از شهود و تجربه درونی نشأت گرفته باشد



ولی در هر حال، این باور و ایمان است که مبدأ تحول درونی می‌گردد. سخن شیوای امام علی (ع) که فرمود: اَوَّلُ الدّینِ مَعرِفَتُه ، ناظر به‌همین مطلب است. یعنی دین سرچشمه‌ای معرفتی دارد، البته معرفت دینی از راههای مختلفی به دست می‌آید.

«جان هیک» در نقد نظریهٔ «بریث‌ویت» که به «غیر شناختاری بودن» زبان دینی معتقد است و نقش معتقدات دینی را در تأثیر اخلاقی آنها می‌داند و نه معرفت بخشی و واقع‌نمایی، می‌گوید:

"از این دیدگاه، شیوهٔ حیات مبتنی بر عشق و محبت، به طور طبیعی از طریق ساختار خاص ذهن آنان و از اعتقاد به حقیقت خداوند به عنوان حُب و محبت ناشی می‌گردد، لیکن، تنها هنگامی اعتقاد به حقیقت، محبت و قدرت خداوند، از شیوهٔ زندگی مبتنی بر عشق و اخلاص نشأت می‌گیرد که به صورت ظاهر و حقیقی آن اعتقاد توجه کنیم و نه صرفاً به گونه‌ای نمادی به توجیه و تفسیر آن بپردازیم. برای اینکه یک شیوه زندگانی خاص و متمایز را، هم جذّاب کنیم و هم عقلائی، به نظر می‌رسد که احکام دینی باید به عنوان احکامی که مبتنی بر واقعیت هستند، نگریسته شوند و نه صرفاً ساخته‌های وهم و گمان".(۱۲)

به لحاظ عملی و کارکردی نیز واقعیتهای ملموس در تاریخ ادیان، گویای این مطلب است که آموزه‌های دینی، تا چه اندازه مورد تأکید و اعتنا و احترام پیروان ادیان مختلف بوده است، و چه نزاعها و کشمکشهای عمیق و دامنه‌داری که بر سر همین آموزه‌ها و معتقدات دینی رخ داده است. بنابراین، فرضیهٔ مزبور نظراً و عملاً مردود است.



۲- تفاوتهای مفهومی و زبانی:

برخی، پلورالیسم دینی را صوری و ظاهری معرفی کرده و گفته‌اند:

"مفاهیمی که در پیشنهادهای ایمان آوردن یک دین خاص، معمول است، خاصّ همان دین است. مسیحیان، مفهوم مسیح (= منجی الهی) را بکار می‌برند. یهودیان، مفهوم مسیح (کارگزار انسانی مشیت خداوند)، بودائیها مفهوم نیروانا، هندوها مفهوم برهمن، و ... هریک از این تصورات، آن گونه که در این ادیان، بیان گردیده، معنای خود را از کاربرد آن در متن آن دین به دست می‌آورد و از این رو مخصوص آن دین است و تنها به عنوان بخشی از بحث کلامی آن معنا دارد. بنابراین، مطلب، این نیست که دو دین، یک مفهوم را به کار می‌برند و اقوال متناقض در باب آن بیان می‌کنند. مسیحیان فی‌المثل نمی‌گویند که «الله، بخشاینده نیست»، زیرا الله، مفهومی مسیحی نیست و کلام مسیحی، شامل هیچ نوع گزاره و حکمی در باب الله نیست، یا همینطور، مسلمانان نمی‌گویند آتن، برهمن نیست، زیرا این موضوع در حوزهٔ کلام اسلام وجود ندارد.

به بیان دیگر ـ با استفاده از نظریهٔ «بازی زبانی» ویتگنشتاین، می‌توان گفت: هر دینی، نوعی صورت حیاتی است با بازی زبانی خاص خود. زبان مسیحی، که مفاهیم کاملاً متمایز مسیحی نظیر تجسّد، ابن الله و تثلیث را به کار می‌گیرد، معنای خود را از نقشی که در حیات مسیحی بازی می‌کند، می‌گیرد. این قوانین بازی زبانی مسیحی، کتاب مقدس و سنت مسیحی را به عنوان منابع مهم شناخت تلقی می‌کند. لیکن آنچه که در متن ایمان مسیحی می‌توان گفت، نمی‌تواند با آنچه که در متن دینی دیگر بیان می‌شود، مخالف باشد یا موافق. فی‌المثل مسیحی و بودایی، دو قوم مختلف هستند، به جوامع و سنن دینی متفاوت تعلق دارند و به زبانهای دینی متفاوت، سخن می‌گویند که هریک از این زبانها، در متن یک صورت حیات دینی خاصّ معنا دارد، از این رو اساساً بحث بر سر رقیب بودن این دو دین به عنوان پیشنهادهای ایمان داشتن در میان نیست.(۱۳)

ارزیابی و نقد

اندکی دقت، نااستواری فرضیهٔ فوق را روشن می‌سازد. بدون تردید، اختلافات ادیان و مذاهب در معتقدات دینی،نه لفظی و ظاهری بلکه حقیقی است. اختلاف بر سر توحید و تثلیث، تنزیه و تشبیه، تناسخ و معاد، تجرّد و تجسم‌روح و نظایر آن، از قبیل اختلافات لفظی ظاهری نیست. «ویلیام کریستین» که تحلیل مزبور را جهت حلّ مشکل پلورالیسم دینی نقل کرده، در نقد آن گفته است: "هرنوع راه‌حلی از این دست، ظاهری است. مثلاً این که از نظر مسیحیان، عیسی، نجات دهنده است و از نظر یهودیان، "عیسی، نجات دهنده نیست بلکه در آینده ظهور خواهد کرد، می‌توان این اختلاف را با توجه به دو تعبیر متفاوت مسیحیان و یهودیان از مسیح حل کرد. به این صورت که منظور مسیحیان از مسیح، منجی موعودی است که انسان را از گناه نجات می‌دهد و منظور یهودیان از مسیح، موجودی است غیر الهی که اسرائیلیان را به سرزمین پدری بازمی‌گرداند. در این جا دو مفهوم و تلقی متفاوت از مسیح بیان شده و از این رو دو حکم اثبات گردیده است.



لیکن ما می‌توانیم از این دو مفهوم مسیح، فراتر رویم و از کسی که خداوند وعده نمود که او را برای نجات اسرائیلیان مبعوث کند، گفتگو کنیم. در این جا آن مطلب که "عیسی، همان موعود الهی است" مورد قبول مسیحیان هست ولی مورد قبول یهودیان نیست.

وی اختلاف حقیقی دیگری میان ادیان مختلف را یادآور شده است و مانند:

۱- هدف غایی حیات، سعادت اخروی است در مسیحیت (و سایر ادیان ابراهیم) «ونیروانا» است در آیین‌بودا.

۲- آنچه ما بلاشرط، به آن تعلق داریم: الله در اسلام، خداوند و پدر سرور ما عیسی مسیح در مسیحیت.

۳- مهمتر از همه چیز دیگر، «آگاهی به طبیعتِ خود» در آیین هندو، «پرستش یهوه» در یهودیت.

۴- «غایت، مطلق» یا «برهمن» در آیین هندو، «حقیقت» در اومانیسم.

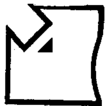
۵- «مقدس»، «خدا» در ادیان توحیدی، «انسان» در اومانیسم.(۱۴)

۳- تفاوت نظرگاه‌ها

برخی اختلاف در نظرگاه را مبنای پلورالیسم دینی دانسته و بیت زیر از مولوی را شاهد گفتار خود آورده‌است:

از نظر گاه است ای مغز وجود — اختلاف مؤمن وگبر و جهود(۱۵)

و در توضیح آن چنین گفته‌است: "وی (مولوی) می‌گوید اختلاف این سه، (مؤمن، گبر و جهود)، اختلاف حق و باطل نیست بلکه دقیقاً اختلاف نظرگاه است، آن هم نه نظرگاه پیروان ادیان، بلکه نظرگاه انبیاء، حقیقت یکی بوده است که سه پیامبر از سه زاویه به آن نظر کرده‌اند، یا بر پیامبران، سه گونه و از سه روزنه تجلی کرده است و لذا سه دین عرضه کرده‌اند. بنابراین، سرّ اختلافات ادیان، فقط تفاوت شرایط اجتماعی یا تحریف شدن دینی و درآمدن دین دیگری به جای آن نبوده است، بلکه تحلیلهای گونه‌گون خداوند در عالم، همچنان که طبیعت را متنوع کرده، شریعت را هم متنوع کرده است".(۱۶)



ارزیابی و نقد

۱- با دقت در ابیات قبل از بیت یادشده از مثنوی، روشن می‌شود که مقصود مولانا از «اختلاف نظرگاه»، آنچه نویسندهٔ محترم برداشت کرده‌اند نیست. مولوی نمی‌خواهد برحقّانیت سه آیین اسلام، گبر و یهود، صحّه بگذارد. بلکه برعکس، وی با این پیش‌فرض مسلم که این سه آیین، همگی برحقّ نیستند و طبعاً آیین حق، همان آیین اسلام است (وَمَن یَبتَغِ غَیرَالاِسلام دیناً فَلَن یُقبلَ مِنه)، در صدد بیان این نکته است که آنچه مایهٔ گرایشهای حق و باطل افراد نسبت به آیینهای مزبور شده، همانا نظرگاههای مختلف آنها است. یکی در نور می‌نگرد و از ثنویّت و تجسیم (آیین گبر و یهود) وا می‌رهد، و بهٔ آیین یکتا پرستی (اسلام) رهنمون می‌شود، ولی دیگری، به جای نگریستن به نور، در شیشه نظر می‌افکند و این نگاه، زمینه‌ساز گمراهی و شرک می‌گردد:

گر نظر در شیشه داری گم شوی — زآنک از شیشه است اِعداد دوی

در غرب به وجود آمد، و تحت تأثیر دیدگاههای آمپریستی است، آیا با معیارهای اسلامی و بلکه عقلی، قابل قبول می‌تواند باشد؟! وقتی امکان شناخت «حقیقت» را انکار کنیم، دیگر اصلاً حقّ و باطل به چه مفهومی است و مصادیق آن چگونه تعیین می‌شود؟ مقایسه‌ای بفرمایید بین مبادی معرفت شناختی پلورالیزم که در این تفکر رایج است و مدارا و حقّ «اختلاف نظر» به آن حدّ که ما به عنوان مسلمان، حداکثر می‌توانیم بدان تن بدهیم.

دکتر لگنهاوزن: میدانید که «پلورالیزم»، در غرب به معانی مختلفی استفاده شده است. در فلسفهٔ اخلاق نوعی نسبی انگاری ارزشی ونفی ضوابط ثابت و عامّ اخلاقی را افاده کرده است یا بحث کرده از اینکه آیا ارزشها، قابل ارجاع به یکدیگر و قابل جمع هستند یا احیاناً متضادّ با یکدیگرند و قابل استدلال نیستند. از طرفی پلورالیزم سیاسی مطرح است که از ملزومات تفکر لیبرال است. البته اختلاف شده که آیا لیبرالیسم، نوعی زندگی خاصّ را پیشنهاد می‌کند یا صرفاً راه را برای هر گونه تمایلات می‌گشاید و حق می‌دهد که هر کس هر طور دلش می‌خواهد زندگی کند؟! می‌دانیم که لیبرالهای بسیاری می‌گویند که لیبرالیزم، خودش باید و نبایدهائی صریح دارد و یک ایدئولوژی است و لذا مثلاً با زندگی شرعی قابل جمع نیست.

و اما پلورالیزم دینی در دهه‌های اخیر با کار جان، هیک» در جهان مسیحی بالا گرفت. پلورالیزم، یک طرز تلقی، در تئولوژی مسیحی است و اگر کلام مسیحی و اختلاف فرقه‌های مسیحیت را ندانیم، نمی‌توانیم پلورالیزم را درست بفهمیم.

فکر می‌کنم مشکلاتی که احیاناً در انتقال گفتمانهای جاری در مباحث دینی ـ فلسفی غربی به داخل کشورهای اسلامی پیش می‌آید و در ایران هم با نمونه‌هائی از آن مواجه هستیم، بخاطر آن است که موضوعات عمیقاً مسیحی و گاه فرقه‌ای اروپا رامی‌خواهیم به زور وارد فضای فکر اسلامی کنیم در حالی که در فرهنگ اسلامی، نه چنان مشکلی وجود داشته و نه چنین مسئله‌ای، مفهوم می‌شود. مخلوط کردن معیارهای اسلامی و مسیحیت، منشاء اشتباهاتی شده است و سوء تفاهم بوجود می‌آورد. پلورالیزم دینی در جهان مسیحی را اخیراً جان هیک طرح کرد. ایشان کشیشی از فرقهٔ پرسپتیوری در انگلستان بودند و الان در آمریکا بازنشسته است. چندین سال در آمریکا تدریس می‌کرد. قبلاً در شرق انگلستان (برمینگهام) خیلی فعال بود و با مسلمانان، هندوها و یهودیها همکاری می‌کرد.

ایشان می‌دید که بسیاری غیر مسیحی‌ها وجود دارند که تحت تأثیر ادیان دیگر، انسانهائی پاک و بی آزار بار آمده‌اند. بنابراین، جزّمیت کلیسا در مورد غسل تعمید و نقش کلیسا در نجات افراد و در مورد بهشت و جهنّم، چه توجیهی دارد؟! پس نگوئیم که مسیح، خداست و فقط بوسیلهٔ او می‌توان به بهشت رسید.



ور نـظر بـر نـور داری وارهـی　　　از دوی و اعـداد جسـم منتهی

آنگاه چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

از نظرگاه است ای مـغز وجـود　　　اختلاف مؤمن و گـبر و جـهود

۲- اگر مقصود از ادیان، آیین‌های الهی و حق است که توسط پیامبران الهی به بشر رسیده است، البته پیش از تحریف ادیان ابراهیمی پیشین، حقیقت همهٔ آنها یک چیز و آن، توحید و تسلیم در برابر خدا بوده است (إنّ الدّین عندَاللهِ الاسلام)، پس دین، یکی است گرچه شریعت‌ها مختلف‌بوده است. امّا اختلاف شریعتها نیز، ناشی از اختلاف نظرگاه پیامبران و تفاوت درک و شناخت آنان از خداوند یا جهان و انسان نبوده است. تفاوت شریعتها، از قبیل نسخ (اثبات و نفی) است و یا آوردن حکمی که سابقه نداشته است. در صورت اول، اختلاف نظرگاه با «عصمت علمی» پیامبران سازگار نیست. و در صورت دوم، دو حکم نیست تا نوبت به تفسیر دوگانگی آن از طریق اختلاف نظرگاه برسد. بنابراین اختلاف شرایع به خاطر اختلاف در حالات و شرایط حیات انسانی بوده است و نه اختلاف در نظرگاه پیامبران.

امّا ادیان تحریف شده یا ساختگی و اختلاف در بین خود آنها و نیز اختلاف آنها با دین حقّ، ربطی نه به اختلاف تجلّی الهی دارد و نه به اختلاف نظرگاه پیامبران.

۳- اختلاف نظرگاه در مورد انسانهای غیر معصوم، گرچه واقعیت دارد ولی چنین اختلافی، تنها می‌تواند تکثر مذاهب و ادیان را تفسیر کند اما حقانیت همهٔ آنها را اثبات نمی‌کند.

۴- تنگناهای شهود و شناخت بشر در درک حقیقت مطلق



یکی از مبانی معروف پلورالیسم، این است که گفته شود اساس و سرچشمهٔ دین و دینداری را "تجربهٔ دینی"تشکیل می‌دهد و تجربهٔ دینی، عبارت از مواجهه با "امر مطلق" یا متعالی،است و هیچ تجربه‌ای بدون «تعبیر» نیست. وقتی تجربه به تعبیر می‌آید، از فرهنگ متأثر است و چهار محدودیت انسان یعنی محدودیت تاریخی، زبانی، اجتماعی و جسمانی وی در تجربه او اثر می‌گذاردو گزاره‌هایی که به صورت "عقاید" بیان می‌شوند، می‌توانند متفاوت باشند و در عین حال بهره‌مند از حقیقت.(۱۷)

در تبیین این نظریه، از اصل معروف «کانت» در باب معرفت شناسی که میان «شیء فی‌نفسه» (نومن) و «شیء برای ما» و در مرحله ظهور آن در دستگاه ادراکی بشر (فنومن) فرق نهاده است، نیز بهره گرفته شده‌است.

«جان هیک» که پلورالیسم دینی را براساس تنوع تفسیرها و تعبیرها از «حقیقت مطلق»، تبیین نموده

است، پس از بیان نظریهٔ خود می‌گوید "امانوئل کانت (بدون اینکه قصد این کار را داشته باشد) چهارچوبی فلسفی فراهم نموده است که ضمن آن، چنین فرضیه‌ای می‌تواند بسط و تکامل یابد. او میان «عالم، آن گونه که فی‌نفسه هست» و آن را «عالم معقول» می‌نامد، و «عالم، آن گونه که برآگاهی و شعور انسان ظاهر می‌گردد» و آن را «عالم پدیدار» می‌نامد، فرق گذاشت".[18]

«هیک» برای تبیین پلورالیسم، میان «واقعیت فی‌نفسه» (نومن) و" واقعیت، آنچنان که بوسیله انسانها و فرهنگها درک و تجربه می‌شود" (فنومن) تمایز می‌نهد. هنگامی که دینداران می‌کوشند تا از «واقعیت غایی فی‌نفسه» سخن بگویند، فقط می‌توانند توضیح بدهند که آن واقعیت، چگونه برایشان پدیدار شده است. چگونگی توصیف دینداران از واقعیت فی‌نفسه،بستگی به مفاهیمی دارد که در تفسیر آن به کار می‌برند. بنابراین سخن کسانی که معتقدند خداوند، موجودی متشخّص است، و کسانی که واقعیت غایی را نامتشخص می‌دانند، تعارضی ندارد. «هیک» برای توضیح مقصود خود، از داستان معروف مردان کوروفیل[19] استفاده می‌کند، که یکی از آنان، پای فیل را لمس کرد و گفت: فیل، یک ستون بزرگ و زنده است، دیگری خرطوم حیوان را لمس کرد و اظهار داشت که فیل، ماری عظیم‌الجثه است، سومی عاج فیل را لمس کرد و گفت: فیل، شبیه تیغه گاو آهن است و ... آنگاه می‌افزاید: "البته همه آنها درست می‌گفتند، اما هرکدام صرفاً به یک جنبه از کل واقعیت، اشاره می‌کردند و مقصد خود را در قالب تمثیلهایی بسیار ناقص، بیان می‌داشتند".[20]

هیک در کتاب فلسفهٔ دین در این باره چنین آورده است: "درمیان سنن دینی بزرگ و به خصوص در میان جریانهای عرفانی‌تر آنها، عموماً میان حقیقت محض یا غایت مطلق یا ساحت ربوبی، و واقعیت آن گونه که افرادبشر آن را تجربه نموده و فهم کرده‌اند، تمایز قایل شده‌اند. فرض غالب، این است که واقعیت غایی، لایتناهی است و از این لحاظ، فراتر از درک و اندیشه و زبان بشری است ... اگر ما فرض کنیم که واقعیت مطلق، واحد است اما ادراکات و تصورات ما از این واقعیت، متعدّد و گوناگون است، زمینه‌ای برای این فرضیه فراهم خواهد شد که جریانهای مختلف تجربه دینی، بیانگر آگاهی‌های مختلف ما از یک واقعیت نامحدود متعالی هستند که به صورتهای کاملاً متفاوت، توسط اذهان بشری ادراک گردیده، از تواریخ مختلف فرهنگی، تأثیر پذیرفته و برآنها تأثیر گذارده است.[21]



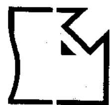
در تأیید این فرضیه، از داستان موسی و شبان مولوی نیز بهره گرفته و گفته شده است: "قصهٔ موسی و شبان، در حقیقت برخورد یک متکلم است با یک عامی واجد تجربه‌های خام و تفسیر نشدهٔ مذهبی. مولوی از این داستان، استفاده‌های پلورالیستیک می‌کند. می‌گوید شبان، یک مشبّه بود. تجربه خود از خدا را به یک

انسان، یک طفل و امثال آن تفسیر کرده بود و فکر می‌کرد که خدا هم مثل ما همین‌گونه نیازها را دارد و لذا او را آن چنان وصف می‌کرد. موسی، یک متکلّم تنزیه‌گر بود، و لذا بر شبان بانگ زد و او را عتاب کرد که چنین مشبّهانه در حق خداوند سخن مگو".

سپس توضیح می‌دهد که هر کدام از ما در هر مرتبه‌ای از تنزیه که باشیم، باز هم مبتلا به تشبیهیم، چرا که از قالبهای مأنوس ذهنمان برای توصیف خدا کمک می‌گیریم، هیچ کس نیست که از تشبیه، به طور کامل، رهایی یافته باشد و بتواند خدا و کنه ذات او را چنان که هست، با تجرید تآم ذهن از همهٔ عوارض، بشناسد و دریابد ... از نظر عارفان و صوفیان، این مطلب حتی در حق انبیای عظام الهی هم صادق است، چه رسد به آدمیانی که به مقام عصمت انبیاء هم نرسیده‌اند و به تمام حقیقت و همهٔ پیکرهٔ واقعیت دست نیافته‌اند".(۲۲)

ارزیابی و نقد

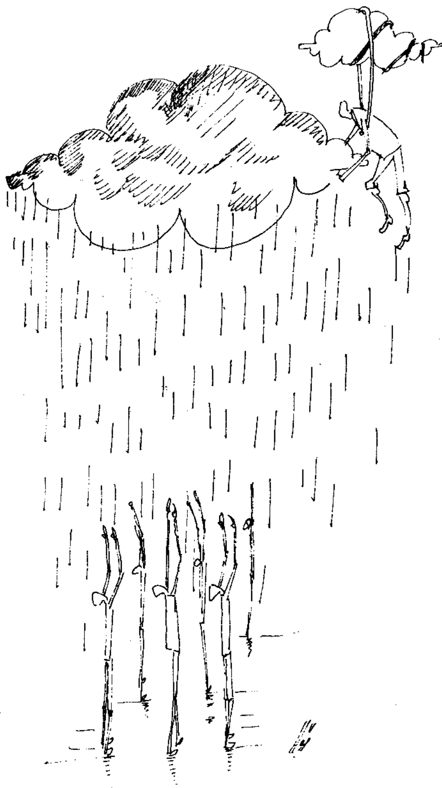
۱ـ محدودیت و تنگناهای شهود و شناخت بشر، تنها می‌تواند مبیّن وجود «کثرت معرفتهای بشر» نسبت به واقعیت غایی و حقیقت مطلق، و علّت پیدایش مذاهب و فرق دینی باشد. ولی معیار حق دانستن یا ناحق دانستن همهٔ آنها نخواهد بود. بسان این که تزاحم منافع و تمایلات بشری و محدودیت داده‌های طبیعی و دست‌مایه‌های معیشتی، علّت بروز اختلاف و نزاع در جوامع بشری است، ولی دلیل بر حقّانیت همه طرفهای نزاع نمی‌باشد. این در حالی است که پلورالیسم دینی، به تفسیر یاد شده، درصدد یافتن راه‌حل تعارض میان پیروان ادیان است. بدین صورت که چون درک و فهم همگان از حقیقت مطلق، محدود است، و هیچ یک از آنها با واقعیت، آنگونه که هست، مطابقت ندارد، پس هیچ یک، حق نخواهد بود، و کسی را نرسد که درک خود را حق و درک دیگری را باطل بداند.



ولی مطابقت نداشتن هیچ یک از معرفتها و درکها با حقیقت مطلق، آن گونه که هست، دلیل بر حقّانیت یا بطلان همهٔ آنها نیست، زیرا حقیقت مطلق، امری است بسیط و دارای کمالات غیر متناهی و منزّه از هرگونه نقص و نیاز. بنابراین هر تصویر و تعریفی از حقیقت مطلق، که تشبیه آلود و ملازم با نقص و نیاز باشد، باطل، و هر تصویر و تعریفی از آن که منزّه از نقص و نیاز باشد، حق خواهد بود.

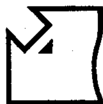
و این که گفته شده است "برای هیچ انسانی، درک خداوند منزه از تشبیه امکان‌پذیر نیست"، قطعاً در مورد آنان که قرآن کریم ایشان را "مخلصین" نامیده است، صادق نیست. قرآن کریم دربارهٔ آنان می‌فرماید:

"سُبحانَ الله عَمّا یَصِفونَ اِلاّ عِبادَ اللهِ المُخلَصینَ" (صافات / ۱۵۹–۱۶۰): خداوند، از آنچه وصف کنندگان



مــی‌گویند، مــنزه است، مگـر بـرگزیدگان از بندگان خدا (که توصیف آنها پذیرفته است).

علامهٔ طباطبائی در ذیـل ایـن آیـه فـرموده است: "علت اینکه خداوند از وصف‌های بشری در حقّ او، منزّه است، آن است که خداوند، نامحدود است و هر وصفی که بندگان در حق او می‌اندیشند یا بر زبان جاری می‌کنند، او را تحدید می‌کند. ولی بندگان برگزیده خداوند که «خدا» را قبل از «غـیر خدا» مـی‌شناسند، هـرگاه خـدا را در درون خـود، وصف کنند، او را به صفاتی که لایق او است وصف می‌کنند، و هرگاه آن صفات را بر زبان جاری سازند ـ از آنجا که معانی و الفاظ، از تـوصیف «حـقیقت مطلق» قـاصرند ـ بـه قـصور بـیان خـود اعـتراف می‌کنند، چنان کـه پـیامبر اکـرم (ص) کـه سـیّد مخلصین است فرمود: "لا اُحصی ثَناء عَلیکَ اَنتَ کَما اَثنیَت عَلی نفَسِک" آن حضرت در این عبارت، خدا را ثنا گفته است و نقصان ثنای خود را با این جمله که او ثنایی جز آنچه خدا می‌پسندد اراده نکرده است، جبران نموده است.(۲۳)



و به نصّ قرآن کریم، پیامبران از مخلصین و برگزیدگان الهی‌اند و آنچه می‌گویند، همان است که خدا می‌پسندد، گر چه هنوز قاصر است.اصولاً روش قرآن کریم و پـیامبر اکـرم (ص) و ائـمه اهـل بـیت (ع) در خداشناسی، جمع میان اثبات و نفی است، یعنی هم صفات کمال را برای خداوند اثبات می‌کنند (در مقابل مذهب تعطیل) وهم صفات نقص را از او نفی می‌کنند (در مقابل مذهب تشبیه) و این است حقیقت" امر بین الامرین" در بحث صفات الهی امام صادق (ع) در احتجاج با یکی از زنادقه که فرمود: "دربارهٔ خداونـد، نـه اندیشه «نفیِ مطلق» درست است و نه اندیشه «تشبیه». زیرا نفی مطلق، مستلزم انکار وجـود خـداست، و تشبیه، مستلزم ترکیب و تألیف است "(۲۴).

امام رضا (ع) فرموده‌اند: "درباره توحید و خداشناسی سه مذهب است:

۱- مذهب نفی ۲- مذهب تشبیه ۳- مذهب اثبات بدون تشبیه.

دو مذهب نخست باطل، و مذهب سوم درست است.[۲۵]

فردی از امام جواد (ع) پرسید: آیا جایز است ک خدا را شیء بنامیم؟ امام (ع) فرمود: آری، مشروط به اینکه از دو جانب «تعطیل» و «تشبیه»، برحذر باشی.[۲۶]

۲ـ و امّا مثال کوران و فیل (فیل در تاریکخانه) در مورد بحث ما مطابقت ندارد، و مولوی نیز از آن، چنین استفاده‌ای نکرده است. نتیجه‌ای که مولوی از این داستان گرفته، محدودیت «درک حسّ» است که نمی‌توان با تکیه بر درک حسّی، حقایق غیبی را شناخت. می‌گوید اگر در آن تاریکخانه، افرادی که از طریق دست و لمس، فیل را توصیف کردند، هریک شمعی در دست می‌داشت، می‌توانست به خطای درک خود آگاه شود. مشکل، در موضوع معرفت (فیل) نبود، بلکه در "ابزار شناخت" بود. اگر بخواهیم مثال مزبور را در بحث کنونی (خداشناسی)پیاده کنیم باید چنین نتیجه بگیریم که ابزارهای حسّی نمی‌تواند انسان را به وجود و صفات خدا رهنمون شود. باید از ابزار دیگری بهره گرفت و آن "شهود"، "عقل" و "وحی" است، چنانکه می‌گوید:

در کـف هـرکس اگـر شـمعی بـدی اخـتلاف از گـفتشان بـیرون شـدی
چشم حسّ همچون کف دستست و بس نـیست کـف را بـر هـمه او دست رس
چشـم دریـا دیگـراست و کـف دگـر کـف بـهل و ز دیـدهٔ دریـا نگـر

نتیجه‌ای که مولوی از داستان فیل در تاریکخانه گرفته است، دقیقاً مخالف پلورالیسم دینی است. مولانا می‌گوید: اگر در خداشناسی، از راه و ابزار درست استفاده شود، اختلاف از میان برداشته می‌شود، بدین صورت که همگان، حقیقت واحد را آن گونه که درک آن برای بشر میسور است، فهم خواهند کرد. پس پلورالیسم زاییدهٔ مشوب نمودن درک عقلی یا شهود عرفانی با داده‌های حسی است. حال اگر بگویی بشر در تاریکخانه حواس جای دارد، و او را از چنین تنگنای معرفتی، گزیر و گریزی نیست، پاسخ این است که دقیقاً به همین جهت، باید به هادیان الهی رجوع کرد و از چراغ «خرد» و نور افکن «وحی»، هر دو بهره جست تا در دام «تشبیه» یا «تعطیل» نیفتاد و فلسفهٔ نبوّت‌ها از جمله، همین بوده است.



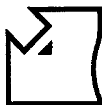
۳ـ استناد به مثال فیل در تاریکخانه، مشکل دیگری نیز دارد و آن جهل مرکب دائمی است، زیرا آنان که در تاریکخانه و از راه حسّ لامسه با فیل، رابطهٔ معرفتی برقرار کردند، هرگز از فیل، شناخت درستی به دست نیاوردند. فیل، نه عمود و ستون است و نه بادبزن و نه ناودان و نه ... و اگر هـیچگاه در روشـنایی، فـیل را نمی‌دیدند، پی به خطای خود نمی‌بردند و چون در مورد «حقیقت مطلق و غیر متناهی»، فرض بر این است که

هیچکس نمی‌تواند آن را آنگونه که هست درک کند، بنابراین هیچ کس به آن معرفت ندارد، پس همگی در اشتباهند، و یا دچار شکّاکیت و حیرت.

برخی از ناقدان غربی در این باره چنین گفته‌اند: "می‌توان در نقد کثرت گرایان گفت که این اعتقادشان، لاجرم به شکاکیت می‌انجامد. به داستان تمثیلی «هیک» باز گردیم، با حساب او ما نمی‌توانیم هیچ چیز دربارهٔ فیل واقعی بدانیم. حتی نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم که فیلی وجود دارد. همین امر در مورد «واقعیت غایی» هم صدق می‌کند. در واقع، نکته‌ای که می‌توان از داستانهای تمثیلی «هیک» آموخت، این نیست که همهٔ مردان کور، درست می‌گفتند، بلکه این است که هیچکدام درست نمی‌گفتند.

پاسخ «هیک»، این است که ما باید یک فیل یا (در بحث اصلی ما) «وجود یک واقعیت فی‌نفسه متعالی» را که بر ما پدیدار می‌شود، مفروض بگیریم. اما اگر نتوانیم هیچ چیز دربارهٔ خود واقعیت غایی بگوییم، چه چیز را باید مفروض بگیریم؟ مردان کور، تنها در صورتی می‌توانند فرض کنند که آنچه لمس می‌کنند واقعاً یک فیل است که پیشاپیش بدانند یک فیل چگونه موجودی است.

کثرت‌گرایانی نظیر «هیک»، به سر یک دوراهی قرار گرفته‌اند. از یک سو، اگر ما هیچ تصور روشنی از خداوند نداشته باشیم، یعنی اگر نتوانیم هیچ چیز درباره خداوند یا «واقعیت غایی فی‌نفسه» بگوییم درآن صورت، اعتقاد دینی ما بیش از پیش به بی‌اعتقادی، نزدیک و تقریباً غیر قابل تمیز از الحاد می‌شود. از سوی دیگر، اگر ما بتوانیم از خداوند سخن بگوییم در نتیجه می‌توانیم مجموعهٔ سازگاری از محمولها را برای توصیف از اوصاف خداوند بکار گیریم. به این ترتیب، ما با موضوعی سروکار داریم که می‌توانیم دربارهٔ آن سخن بگوییم. لذا در موقعیت کسانی که کاملاً کورند، قرار نداریم و می‌توانیم دریابیم که مدعیّات کدام یک از مردان کور، درست است".(۲۷)



۴ـ در مقالهٔ "صراطهای مستقیم"، در فاصله‌ای کوتاه، تناقض‌گویی‌های آشکاری رخ داده است. از جمله ابتدا می‌گوید: "قصهٔ موسی و شبان، در حقیقت، برخورد یک متکلم است با یک عامی واجد تجربه‌های خام و تفسیر نشده مذهبی." اما یک سطر بعد،بلافاصله آمده است: "شبان، یک مشبِّه بود، تجربه خود از خدا را به یک انسان، یک طفل و امثال آن تفسیر کرده بود ...".

البته از این دو گفتار، دومی صحیح است، زیرا شبان، تصویر خود از خدا را بر زبان جاری کرد، او یک خداشناس تشبیه‌گرا بود و موسی (ع) یک موحِّد تنزیه‌گرا و درست اندیش.

چند نکته دیگر:

الف: گفته شده است: «خدا بر هرکس به گونه‌ای تجلی کرده است و هرکس هم تجلی حق را به گونه‌ای تفسیر کرده است و "در عشق، خانقاه و خرابات شرط نیست».(۲۸)

نقد: فرضا اگر بپذیریم که همه تجلی‌هایی که انسان از جانب خداوند دریافت می‌کند، خارج از اراده و اختیار او است و او در مورد آنها مسئولیتی ندارد و در این مرحله، درست و نادرست، مطرح نیست ولی بدون شک تفسیرهای مختلف افراد از تجلّی‌های الهی را نمی‌توان امری غیر اختیاری و بیرون از دایره صواب و خطا و زشت و زیبا دانست، و مسئله تفسیر و تصویر ربطی به جذبه‌های عاشقانه ندارد.

ب: گفته اند: «اولین کسی که بذر پلورالیسم را در جهان کاشت، خود خداوند بود که پیامبران مختلف فرستاد، بر هرکدام ظهوری کرد و هریک را در جامعه‌ای مبعوث و مأمور کرد و ذهن و زبان هرکدام تفسیری نهاد و چنین بود که کورهٔ پلورالیسم گرم شد.(۲۹)

نقد:اعتقاد به عصمت پیامبران، بدانمعنی است که تعابیری که از تجلّیات خداوندی‌برزبان آنان جاری شده ،حق و استوار بوده است‌و اگر کثرتی از این جهت، متصور باشد از قبیل کثرتهای طولی و تشکیکی است، نه کثرتهای عرضی و تباینی. آنکه نور را در نازل‌ترین مرتبه‌اش درک می‌کند، باآنکه آن را در عالی‌ترین مرتبه درک می‌نماید، هر دو، حقیقت نور را یافته‌اند و «ما به‌الاشتراک»، عین «ما به‌الامتیاز» است، نه مانند دو فردی که یکی از آنها از فیل، فقط پای آن را لمس کرده ودیگری دم آن را،و هیچکدام درکی‌صحیح از فیل به دست نیاورده است. آن کس که نور را به عنوان حقیقتی که عین روشنایی است، می‌شناسد و ظلمت را مقابل نور می‌داند و هرگونه ظلمت را از نور، در هر مرتبه‌ای که باشد، نفی می‌کند،از خطر تشبیه رهیده است. گرچه ظرف وجودی او که گیرندهٔ نور است، محدود بوده و مصداقی که شهود کرده، از مصادیق عالی نور نبوده است. در این جا «کمیّت»، معیار نیست، بلکه کیفیت، مقیاس است. مهم این است که در مقام تصویر ذهنی و تعبیر زبانی، از دام تشبیه رها گردد. و حقیقت نور را از ظلمت،متمایز سازد. هرچند در مرحلهٔ دریافت و شهود، به تمام نور، احاطه نیافته باشد. و پیامبران و اولیاء الهی و آنان که از راسخان در علم بشمار می‌روند، همگی در مقام تصویر ذهنی و تعبیر زبانی، اهل تنزیهند. هرچند شهود آنان از" حقیقت مطلق"، محدود است.

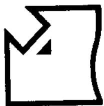
پس هرگاه تجلی‌ها و شهودها و تجربه‌های درونی، همگی مربوط به یک" حقیقت" باشد -بااین قید که پیامبران ،از رهزنی شیطان و تسویلات نفس امّاره، مصون می باشد، در این صورت،" تکثرِ" تجلّی و شهود، با" حقّ" بودن آن، منافاتی ندارد وچون درموردانبیاء، تفسیرها، تصویرها و تعبیرهایی که در مرحلهٔ پس از تجلی و



شهود واقع می‌شود نیز، مصون از تلبیس ابلیس نفس‌است ، در این جا کثرت‌ها برداشته می‌شود و تفسیر و تعبیر همگی بر قائمهٔ «تنزیه» استوار است، و همه راهها به یک طریق که همانا "صراط مستقیم" است منتهی می‌گردد. و آنان که تفسیر و تعبیر خود را بی‌واسطه یا باواسطه، به مقیاس «عصمت» مـی‌سنجند، هـمگی «صراط مستقیم» را یافته‌اند. و چنین است که "صراط مستقیم"، یکی بیش نیست و آن، همانا صراط «توحید و تنزیه» است و بس.

ج: گفته شده است: "چند وجهی بودن تفسیرها، در واقع به چندوجهی بودن واقعیت (یا به تعابیر آشناتر دینی، هزار و یک نام داشتن خداوند) برمی‌گردد. واقعیت، یک لایه و یک پهلو ندارد".(۳۰)

چندوجهی بودن واقعیت، آنگاه با تفسیرهای متباعد، ملازمه دارد که وجوه مزبور در عرض یکدیگر باشند نه در طول هم، که سرانجام به یک حقیقت بسیط باز گردند. چنان که نامها یا صفات الهی، همگی به حقیقت ذات خداوند که عاری از هرگونه کثرت و ترکیب است، باز می‌گردند. این کثرت، مربوط به مقام تجلّی است و چنان که گفته شد، کثرت تجلّی نیز به خودی خود، مستلزم کثرت تفسیر و تعبیر نیست. کثرت در مقام تفسیر، زاییدهٔ انحراف از صراط مستقیم" تنزیه"، و در افتادن به بیراهه‌های تشبیه است .برای مصون ماندن از چنین انحرافی است که «نبوت» و «عصمت»، امری ضروری و اجتناب ناپذیر است. باز هم می‌گوییم که داشتن منظر و دیدگاه، گرچه در تنوّع و تکثّر تفسیرهایی که از «حقیقت مطلق» می‌شود مؤثر است، ولی سخن در نفس تکثّر نیست. بلکه سخن در حق یا ناحق بودن همهٔ این تفسیرها و تعبیرهاست. و چنین ملازمه‌ای در کار نیست. در این جا حکم "یا هیچ یا همه"، حاکم نیست، بلکه قانون "نه هیچ نه همه" جاری است و ضابطه و مقیاس و سنجش حق و باطل، همان تنزیه «عقل مدار» و «عصمت معیار» است.



در جائی ازعبارات مقالهٔ "صراطها" هم به این مطلب اعتراف شده است، ولی این اعتراف به امکان باطل بودن برخی تفسیرها و اندیشه‌های دینی، با کوششی که در مجموع مقالهٔ مزبور صورت گرفته، تناقض آشکار دارد.

ما در پلورالیسم دینی با چند مطلب مواجهیم:

اول: یکی نفس وجود تنوّع و تکثر، اندیشه‌های دینی و مذاهب و ادیان است.

دوم: مسئلهٔ «حق و باطل»

سوم: راه‌حلی برای تفاهم دینی و زندگی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان.

مطلب نخست، یک واقعیت تاریخی و اجتماعی است و مسئله تنگنای شهود و شناخت انسان یکی از عوامل آن می‌باشد ولی به هیچ وجه، مشکل «حق و باطل» را حل نمی‌کند. نه آن را از اساس، نفی می‌کند و نه

معیار تشخیص به دست می‌دهد. معیار تشخیص، خرد ناب و وحی الهی است.

مقالهٔ «صراطهای مستقیم» علیرغم اقرار ضمنی به این مسئله، از سوی دیگر، عبارتهائی دارد چون:

۱- «اولین کسی که بذر پلورالیسم را درجهان کاشت، خود خداوند بود که پیامبران مختلف فرستاد بر هر کدام ظهوری کرد و هر یک را در جامعه‌ای مبعوث و مأمور کرد و بر دهن و زبان هرکدام تفسیری نهاد و چنین بود که کورهٔ پلورالیسم گرم شد.»

۲- «چندوجهی بودن تفسیرها، در واقع به چندوجهی بودن واقعیت یا به تعابیر آشناتر دینی هزار و یک نام داشتن خداوند، برمی‌گردد.»

۳- «هیچ کس نیست که از تشبیه به طور کامل رهایی یافته باشد و این مطلب حتی در حق انبیای عظام الهی هم صادق است، چه رسد به آدمیانی که به مقام عصمت انبیاء هم نرسیده‌اند.»

۴- «هریک از انبیاء حظّی که یافته‌است، با امت خود در میان نهاده است و این بهره‌ها متفاوت بوده است.»

۵- «خدا به هر کس، به گونه‌ای تجلی کرده است و هرکس هم تجلی حق را به گونه‌ای تفسیر کرده است و در عشق، خانقاه و خرابات شرط نیست.»

۶- «اختلاف مؤمن و گبر و یهود اختلاف حق و باطل نیست، بلکه دقیقاً اختلاف نظرگاه است، آن هم نه نظرگاه پیروان ادیان، بلکه نظرگاه انبیاء حقیقت یکی بوده است که سه پیامبر از سه زاویه به آن نظر کرده‌اند، یا بر پیامبران سه گونه و از سه روزنه تجلی کرده است و لذا سه دین عرضه کرده‌اند.»

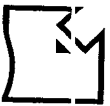
۷- «کثرت حقایق و درهم تنیده بودنشان، ناچار بدین تفرق راه گشوده و تنها راه نفی کثرت، راز زدایی از واقعیت و ساده کردن آن است که آن هم عین ساده لوحی است.»

۸- «روح پلورالیسم، این است که برای دیگران هم حظی از نجات و سعادت و حقانیت قائل شویم.»

۹- «نه تشیع، اسلام خالص است نه تسنن. نه اشعریت، حق مطلق است نه اعتزالیت. نه فقه مالکی و نه فقه جعفری ....»

۱۰- «دنیا را هویت‌های ناخالص پرکرده‌اند و چنان نیست که یک سو، حق صریح خالص نشسته باشد و سوی دیگر، ناحقّ غلیظ خالص. وقتی بدین امر اذعان کنیم، هضم کثرت، برای ما آسان‌تر و مطبوع‌تر می‌شود.»و...

این گونه تعابیر همگی در صدد دفاع و توجیه کلامی و فقهی از پلورالیسم‌اند، نه فقط در مقام توضیح فلسفی یا معرفت شناختی یا جامعه شناختی یا روان شناختی آن. بنابراین، مؤلف مقاله مزبور، از جنبهٔ تحلیل

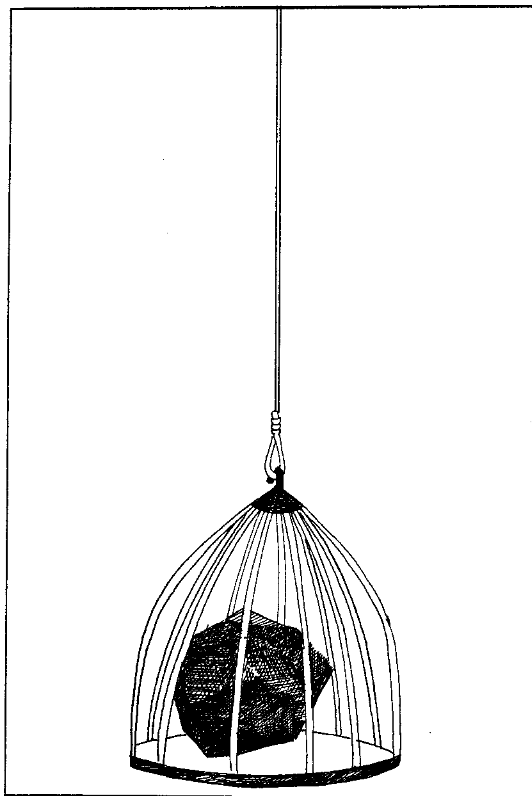


کلامی و فقهی پلورالیسم، دو دیدگاه متناقض عرضه نموده است:

۱- تفسیرهایی که از تجربه‌ای دینی و شهود «حقیقت مطلق» شده است، دو گونه است: تفسیرهای پیامبرانه که حق‌اند و تفسیرهای مقابل آنها که باطلند.

در اینصورت، اگر، تفسیرهای پیامبرانه، حق محض است، پس تفسیرهای مقابل آنها قطعاً حق محض نخواهد بود.

۲- تفسیرهای پیامبرانه نیز تشبیه آلود بوده و حقّ محض نمی‌باشند و اصولاً در جهان عقیده و ایمان و معرفت دینی، حق محض یافت نمی‌شود!! این نظر، هم غلط است و هم، با بخش نخست سخنان ایشان، تناقض دارد.



۵- تکثر تفسیرهای متون دینی



تحلیل دیگری که از پلورالیسم دینی مطرح شده، این است که فهم ودرک افراد از متون دینی، متنوع و متکثر است، زیرا متن دینی، صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیرآنها، خواه فقه باشد، خواه حدیث، خواه تفسیر قرآن، از انتظارات و پرسشها و پیش‌فرضهایی کمک می‌گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری و پرسشی و پیش‌فرضی ممکن نیست و این انتظارات و پرسشها و پیش فرضها نیز از بیرون دین می‌آیند و متنوع و متحولند، ناچار تفسیرهایی که در پرتو آنها انجام می‌شوند، تنوع و تحول خواهند پذیرفت.

حاصل این استدلال در مقالهٔ «صراطهای مستقیم»، این است که پلورالیسم دینی، به معنای حجت دانستن همه فهم‌های دینی و ادیان و فرق مذهبی و به عبارت دیگر، حجیت پلورالیسم بین‌الادیانی و بین المذاهبی در گرو امور زیر است:

۱- اعتقاد به اینکه کلام الهی و متون دینی که مشتمل بر کلام خداوند است، ذوبطون و «تو در تو» و چند

حال مقایسه کنیم که‌اسلام چه می‌گوید؟ بنده دوستان را درباب پیچیدگی‌های مسئلهٔ نجات، بهشت، جهنم و پلورالیزم دینی، به کتاب «عدل الهی» علامهٔ شهید مطهری ارجاع می‌دهم. ایشان بخصوص در آخرین فصل کتاب، درباره این موضوع،بحث دقیقی دارد. با یک معنا از پلورالیزم که به عدل خدا و مسئله آخرت مربوط می‌شود، باید بگویم حتماً ما مسلمانان پلورالیست هستیم چون قبول می‌کنیم که حتی غیرمسلمان هم در شرائط خاصّی و به دلائلی می تواند به بهشت برود و لطف خداوند، دستگیر اوست البته اگر صادقانه به دنبال حقیقت بوده ولی اشتباه کرده است. چنین کسی، گرچه دین نادرست داردامّا خداوند می تواند او را ببخشد و او اهل بهشت باشد و بیشتر از این را ما نمی‌دانیم.طبق تعالیم اسلام ، ما بطور کلی نمی توانیم بگوییم که فلان فرد چون آن کار بد را کرد حتماً اهل جهنّم می‌باشد و خدا او را نمی‌بخشد یا فلان کس حتماً بهشتی است. غیر از چند مورد که‌البته در کتاب و احادیث آمده (مثلاً ابولهب،اهل بهشت نیست)، غیر از این چند مورد، نمی‌توانیم اظهار نظر قاطع کنیم. پس به این معنا اسلام، آن اشکال‌مسیحیت را ازهمان ابتدا نداشت. دین اسلام به این معنا بی شک، پلورالیست است واصولاً وقتی که اسلام آمد، ادیان مختلف درجزیره وجود داشتند و در حکومت اسلامی مدینه هم خیلی راحت در کنار یکدیگر و زیر سایهٔ اسلام، زندگی می کردند.

کتاب نقد: قبل از جان هیک این بحث در دین مسیحیت نشده است؟

دکتر لگنهاوزن: در قرون وسطی کاتولیک ها معتقد بودند تنها، کسی که غسل تعمید کلیسائی داشته باشد به بهشت می‌رود. حتی حضرت موسی(ع) و حضرت ابراهیم(ع) هم اهل بهشت نیستند گرچه مورد احترام کلیسا هستند. منتهی در جایی به اسم «لیمپو» بین جهنم و بهشت که اذیتی یا لذّتی هم نیست حضرت موسی(ع) و همه پیامبرانی که غسل تعمید ندارند ولی گناهان بزرگ هم نکرده‌اند، معطّل می‌مانند و در روز قیامت، حضرت عیسی آنها را به بهشت می‌برد.

بعدها گفتند که برای غسل تعمید، لازم نیست که شخصی حتماً آب روی سر بریزد. بلکه روشهای دیگر هم گاهی کفایت می کند. بعدها یکی از متکلمان کاتولیک در قرن بیستم بنام «*کارل رانر*» اظهار کرد که باید گروهی از مردم و ادیان غیرمسیحی راهم در واقع مسیحی بدانیم. اگر یک مسلمان، زندگی خوبی دارد و خیلی پاک است و کاری بر خلاف تعالیم مسیح هم نمی‌کند، ما و خدا، او را هم مسیحی میدانیم.

اما جان هیک، این را قدم اول می دانست که برای پلورالیزم کافی نیست. چون باز معیار را یک دین (مسیحیت) قرار دهد . پس یک پلورالیزم واقعی نیست. ممکن است کسی از طریق دین خودش به خدا نزدیک شود. پس باید گام بعدی را هم بسوی پلورالیزم برداریم. بنابراین، مسئله. این بود که اهل بهشت و اهل جهنّم چه کسانی‌اند؟ البته پاسخهائی که به این سؤال در جهان مسیحی داده شد، ماهیتهای کلامی ومعرفت



لایه است، چون کلام الهی، بیانگر واقعیت است و واقعیت، چند لایه است. در این صورت، فهم‌ها یا تفسیرهای متعدد، متناسب با تعدد موجود در متن دینی و کلام الهی بوده و امری طبیعی و طبعاً معتبر خواهد بود.

۲- متون دینی، صامت و نیازمند تفسیر و تبیین می‌باشند و تفسیر و تبیین آنها توسط بشر انجام می‌شود، و بشر با ذهن خالی، به تفسیر دین نمی‌پردازد بلکه با اندوخته‌ها و آموخته‌های خود که همگی از بیرون دین فراهم گردیده‌اند، دست به تفسیر دین می‌زند و از طرفی آموخته‌ها و اندوخته‌های ذهنی انسان، متأثر از علوم و فرهنگهای مختلف و در نتیجه متفاوت خواهد بود.و لازمهٔ آن، تفاوت و تنوع تفسیر متون دینی و پیدایش آراء و مذاهب و نحله‌های فکری و دینی است.

۳- اگر از منظر تاریخی به مسأله بنگریم، تکثّر و تنوّع آراء و تفاسیر دینی، امری مسلم و غیر قابل انکار خواهد بود و آن را به دو صورت می‌توان تحلیل کرد:

الف: براساس یکجانبه دانستن حق و باطل و هدایت و ضلالت، دراین صورت، پیرو هر دین و مذهبی و صاحب هر فهم و تفسیری از شریعت، خود را بر حقّ و اهل هدایت، و مخالف خود را بر باطل و اهل ضلالت خواهد خواند، چنانکه تحلیل رایج در میان پیروان ادیان و مذاهب همین بوده است.

ب: دو جانبه یا چند جانبه دانستن حق و باطل و هدایت و ضلالت، در این صورت کثرت ادیان، مذاهب و آراء، امری طبیعی و پذیرفتنی خواهد بود. و همه فهمهای دینی، بهره‌ای از صواب دارند، چنان که همهٔ افراد، سهمی در زندگی و تمدن بشری دارند و صحنهٔ فهم دینی، به عنوان صحنه مسابقه و بازی است که قائم به کثرت است، قبول مسابقه و بازی، به طور طبیعی، مستلزم قبول کثرت بازیگران و شرکت کنندگان در مسابقه خواهد بود.



۴- هرگاه اصل پیشین پذیرفته شود و همگانی بودن فهم دینی و حجیت پلورالیسم دینی را پذیرا گردیم، نباید از اقبالناک بودن و برگزیده و محبوب خداوند بودن خود سخن بگوییم، بلکه باید خود و دیگران را در کنار یک سفره، بشمار آورد، و آن سفره دین، حق و هدایت است، در این صورت، همه، برگزیده و محبوب خداوندند و این اندیشه مانع را از سر راه پلورالیسم دینی برمی‌دارد.

۵- نتیجه مطالب قبل، این است که در دین‌شناسی، هیچ رأی مرجع و معتبری که بر دیگران حجیت داشته باشد، وجود نخواهد داشت، رأی هرکس برای خود او حجت خواهد بود، همان گونه که در علم شیمی ـ مثلاً ـ رأی هر شیمی‌دانی برای خود او حجت است و نه بر دیگران.

ارزیابی و نقد

الف: ذوبطون بودن کلام الهی

ذوبطون بودن کلام الهی، گرچه مستلزم نوعی کثرت در معرفت دینی است، ولی این کثرت، به صورت فهمهای هم عرض، متعارض و پارادوکسیکال نخواهد بود، زیرا این بطون یا لایه‌ها همگی کلام الهی‌اند که حق مطلق است، پس همگی جلوه‌های حقّ می‌باشند و جلوه‌های حقّ، هماهنگ و موزون خواهند بود. چنان که خداوند در وصف قرآن می‌فرماید:

۱- "اَللّه نَزّل اَحسَنَ الحَدیث کتاباً مُتَشابهاً مَثانی ... ذلکَ هُدی الله یَهدی به مَن یَشاء ..." (زمر/ ۲۳): خداوند، نیکوترین سخن را که کتابی است همانند، موزون نازل نمود ... این کتاب، (جلوه) هدایت الهی است که خداوند هرکس را بخواهد به واسطهٔ آن هدایت می‌کند ....

۲- "اَفلا یتَدَبرونَ القُرآنَ وَلَوکانَ مِن عِندغَیرِاللهِ لَوَجدُوا فیه اختلافاً کَثیراً" (نسا/ ۸۲): آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند، اگر از جانب غیر خدابود، درآن اختلاف بسیار می‌یافتند.

۳- "لاَ یأتیه الباطِل مِن بَینِ یَدَیه وَلا مِن خَلفِه تَنزیلٌ مِن حَکیمٍ حَمیدٍ" (فصلت ۴۲/): (قرآن، کتاب عزیزی است که) به هیچ وجه، باطل در آن راه ندارد (چون) فرستاده خداوند حکیم و ستوده است.

ذوبطون بودن کلام الهی، بدین صورت است که لفظی دارای معنایی« مطابقی » ونیز معنا یا معانی «التزامی» است، یعنی معانی متعدد در طول یکدیگر که به صورت زنجیره‌ای با یکدیگر ارتباط دارند و یکی مستلزم دیگری است، هرچند به حسب ظاهر یک لفظ و یک استعمال بیش نیست.

مثلاً آیه‌ای که بر مطلوبیت «عبادت خدا» دلالت دارد، بر مطلوب بودن «معرفت خدا» و نیز تدبّر و تفکر در آیات آفاقی و انفسی و آموختن آنچه مقدمات لازم شناخت و عبادت خدا می‌باشد و نیز بر مطلوب بودن «کمال و سعادت» حاصل از معرفت و عبادت خدا نیز دلالت می‌کند، مانند این که مرد تشنه‌ای از کسی بخواهد تا برای او آب بیاورد، او علاوه بر اینکه «آوردن آب» را می‌خواهد، نوشیدن، سیراب شدن، رفع تشنگی، کمال وجودی حاصل از نوشیدن آب را نیز می‌خواهد.

ذوبطون بودن کلام الهی، تفسیر دیگری نیز دارد و آن اینکه لفظ، بر یک حقیقت دارای مراتب و درجات دلالت کند، که در این صورت، یک لفظ و یک معنا بیش نیست. ولی مراتب طولی متعدد دارد و دلالت لفظ به این مراتب، دلالت مطابقی است، نه از قبیل لوازم یک معنا. چنان که قرآن کریم درباره تقوی می‌فرماید: "اِتَّقواالله حَقَّ تُقاتِه" (آل عمران/ ۱۰۲) حقیقت تقوی، عبارت است از خودداری از عمل به نواهی خداوند و



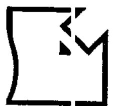
ترک اوامر الهی و این حقیقت، دارای مراتب متفاوت است که تقوی از کبائر، اولین درجهٔ آن و پس از آن، تقوی از کبایر و صغایر، و بالاتر از آن، تقوی در مورد مستحبات و مکروهات است تا برسد به مرتبه‌ای که حتی در مباحات نیز از یاد خدا غافل نمی‌شود.(۳۱)

حاصل، آن که کثرت مورد بحث در پلورالیسم دینی، کثرت تعارض آمیز است، مانند متشخص یا نامتشخص بودن حقیقت مطلق، توحید و تثلیث، جبر و اختیار، الهی یا بشری بودن مسئله امامت و نظایر آن، نه مطلق کثرت هرچند به صورت طولی و مراتب تشکیکی و از قبیل ناقص و کامل و اکمل باشد. که مرتبه بالاتر، واجد مرتبه پایین‌تر از خود نیز هست و به اصطلاح فلسفی، از قبیل کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است، نه وحدت در مقابل کثرت، یا کثرت در مقابل کثرت.

ب: تفسیرپذیری متون دینی

در این که متون دینی، تفسیرپذیر و یا نیازمند تفسیرند سخنی نیست، در این نیز که آموخته‌ها و اندوخته‌های ذهنی انسان، در فهم کلام خداوند یا سخن معصوم تأثیر می‌گذارد، ـ فی‌الجمله ـ بحثی نیست. سخن در دو مورد است:

۱ـ تکثّر و تنوّع فهم و تفسیر متون دینی، تنها به پلورالیسم درون دینی مربوط می‌شود، نه پلورالیسم بیرون دینی. یعنی تعدّد مذاهب و فرق یک دین را تبیین می‌کند، مانند مذاهب و فرق مسیحی، یا یهودی یا اسلامی، که هریک از این فرق و مذاهب، از متن دینی خود، تفسیر ویژه‌ای دارد، اما تعدّد خود متون دینی و مؤمنان را تبیین نمی‌کند. به عبارت دیگر، این فرضیه، یک پیش‌فرض دارد و آن وجود یک یا چند دین و متن یا کتاب مقدس دینی است. و این که چرا این ادیان و متون متعدد دینی پدید آمده است، خارج از قلمرو فرضیهٔ یاد شده است.



۲ـ تعدّد و تنوع فهم‌ها و تفسیرها از متون دینی، به دلیل تأثیرپذیری انسان از فرهنگ‌ها، محیط‌ها و علوم، نه قانون «حق و باطل» و «درست و نادرست» را از صحنهٔ اندیشه و زندگی بشر برمی‌دارد و نه دلیل بر حقّانیت یا بطلان همهٔ برداشتها و تفسیرهاست. هرگاه این برداشت‌ها و تفسیرها، متعارض و پارادوکسیکال باشند، به حکم قانون بدیهی امتناع «اجتماع و ارتفاع متناقضین»، بحث درست و نادرست یا حق و باطل مطرح خواهد شد و قهراً باید معیار و مقیاسی برای تشخیص حق از باطل و درست از نادرست، وجود داشته باشد وگرنه بحث حق و باطل و صواب و خطا لغو خواهد بود. این مقیاس، باید چیزی باشد که معصوم از خطا باشد و یا مستند به رأی معصوم گردد. آنچه مصون از خطا است، «اصول بدیهی عقلی» و «قول و فعل پیامبران

و امامان معصوم» است، پس هر رأی و نظری که به این دو منتهی گردد، معتبر و پذیرفته خواهد بود. نظیر این مطلب، در بحث مربوط به تفسیر تجربه‌های دینی نیز بیان شد و در آنجا اقرار مؤلف "صراطهای مستقیم" را به لزوم وجود مقیاسی خطاناپذیر برای تشخیص تفسیرهای درست از نادرست یادآور شدیم.

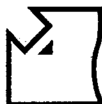
در حدیث معروفی که در کتاب «عقل و جهل» کافی از امام کاظم (ع) روایت شده، از «عقل» به عنوان «حجّت باطنی» پروردگار، و از پیامبران و امامان معصوم«ع»، به عنوان «حجت ظاهری» خداوند یاد شده است.(۳۲)

و آنگه که ابن سکّیت از امام رضا (ع) پرسید: امروز حجّت بر بندگان چیست؟ امام«ع» پاسخ داد: عقل است، زیرا بواسطه آن راستگو از دروغگو تشخیص داده می‌شود.(۳۳)

و در حدیث ثقلین (که از احادیث متواتر اسلامی است)، پیامبر اکرم (ص) اهل بیت (ع) را عدل و قرین قرآن ساخته و تمسک به آن دو را مایهٔ «نجات» دانسته و یادآور شده است که آن دو از یکدیگر جدایی‌پذیر نیستند.

گذشته از این، قرآن کریم در عین این که مفسّر و مبیّن می‌خواهد، ولی چنین نیست که خود صامت محض باشد، بلکه مفسّر باید رأی خود را به قرآن یا آنانکه مطهَّرون‌اند و از تأویل و اسرار قرآن آگاهند، عرضه کند و از این طریق، صواب و خطای رأی خود را بیازماید و اگر چنین نکرد، دیگران این کار را خواهند کرد. مهم، این است که مقیاس برای سنجش و ارزیابی، وجود دارد و آراء مفّسران با آن مقیاس، ارزیابی خواهد شد.

امام علی (ع) قرآن را، هم ناطق می‌داند و هم صامت. از آن نظر که زبان ندارد تا سخن زبانی بگوید صامت است و از آن نظر که درستی رأی آنان که می‌خواهند از زبان قرآن چیزی بگویند، در گرو این است که از خود قرآن، بر گفتار خویش شاهد آورند، ناطق است.



در ردّ اندیشهٔ خوارج در مسئله حکمیت که گمان می‌کردند سرنوشت مسلمین به رأی افراد سپرده شده، می‌فرماید: "ما افراد را داور نگرفته‌ایم، بلکه قرآن را داور ساخته‌ایم، ولی قرآن، نوشته‌ای است که با زبان، سخن نمی‌گوید و ترجمان می‌خواهد و داوران از طرف قرآن، سخن خواهند گفت و اگر آنان در داوری خود راستی را پیشه کنند، جز به حقّانیت ما رأی نخواهند داد".(۳۴)

در جای دیگر، در وصف قرآن می‌فرماید: «در پرتو هدایت قرآن می توانید بصیرت یابید، و از روی بصیرت بگوئید و بشنوید و برخی از قرآن، به واسطهٔ برخی دیگر سخن می‌گوید و برخی از آن، بر برخی دیگر گواهی می‌دهد. در طریق و مسیر الهی، اختلاف‌پذیر نیست. و صاحب خود را از خدا جدا نخواهد کرد».(۳۵)

و در مورد دیگر، خود را به عنوان زبان گویای قرآن توصیف کرده می‌فرماید: "از قرآن بخواهید تا برای شما سخن بگوید، ولی او (با زبان) سخن نمی‌گوید، لکن من شما را از آن باخبر می‌سازم".(۳۶)

امام علی (ع) در اینجا به این آیهٔ قرآن کریم اشاره دارد که می‌فرماید: (إنَّه لقُرآن کریم فی کتابٍ مَکنونٍ لا یَمَسُّه الاّ المُطهَّرونَ/ واقعه ۷۹-۷۷) و اهل بیت پیامبر اکرم (ص) به نصّ قرآن کریم، همان «مطهّرون» می‌باشند. (احزاب/۳۳)

بنابراین، تفاسیر و آراء دین شناسان را باید با مقیاسهای عقل، قرآن و کلام معصومین ارزیابی نمود و صحیح را از سقیم جدا ساخت. چنان که در مواردی چون رخدادهای تاریخی و مانند آن، که درک حسی نیز نافذ است، از این ابزار معرفتی هم باید بهره جست و بدین صورت، راه تشخیص و داوری گشوده است.

۳- تحول و تکامل فهم و دانش بشری، امری است مسلّم و روشن، ولی لازمهٔ آن، نداشتن هیچ رأی و اندیشه ثابتی در حوزه علم و دین نیست. چه بسا انسان در سایهٔ تلاش علمی و آگاهیهای جدید از یک پدیده طبیعی یا حکم دینی، نکات جدیدی بدست آورد و فهم و دانش او تحول یابد، ولی این تکامل فهم، الزاماً به این معنا نیست که فهم و درک پیشین او خطا بوده و اینک فهم جدیدی جایگزین آن شده است. بلکه تحول، گاهی به صورت تبدل رأی و فهم است و گاهی به صورت تکامل و افزایش فهم که البته این تکامل کمّی، جدا از تکامل کیفی نخواهد بود. فرض کنیم انسان در آغاز، نسبت به آب، این مقدار آگاهی دارد که «جسمی است روان و تشنگی را برطرف می‌سازد، آلودگی‌های اشیاء را می‌زداید» و پس از یک رشته مطالعات علمی دربارهٔ ساختمان طبیعی آب و عناصر تشکیل دهنده آن، بدین نکته نیز واقف می‌گردد که آب، نقشی حساس در حیات موجودات زنده ایفاء می‌کند. اکنون فهم و دانش او نسبت به آب، تکامل یافته است ولی همچنان آگاهی‌های پیشین را نیز دارد. همین گونه است آگاهی انسان نسبت به مفاد آیه‌ای از قرآن یا حکمی از احکام دین.



نویسنده "صراطهای مستقیم"، خود درجای دیگر به این نکته اعتراف نموده و چنین گفته است: «خطاست اگر کسی تصور کند که با ذهن خالی به سخنان نظر می‌کند و معنی آن را در می‌یابد، این کار نه ممکن است و نه مطلوب و چون ممکن نیست و چون اذهان به مرور زمان از معلومات و مایه‌های تازه آکنده می‌شوند، معانی تازه‌ای از متون دینی استفاده خواهند کرد و این مسیر را نهایتی نیست. بلی در این میان پاره‌ای از فهمها ثابت و مشابه می‌مانند، اما این نه بدان دلیل است که کسانی می‌خواهند آنها را به عمد ثابت نگاه دارند، بلکه بدان دلیل است که اقتضای طبیعی فهمها بدین جا می‌کشد و آن ثبات بدون خواست این و آن متولد می‌گردد.[۳۷]

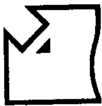
ج : جمعی بودن فهم دینی

گفته شدکه تفسیر پلورالیستیک کثرت مذاهب، فرق و آراء دینی در تاریخ بشر و جوامع بشری، بر این پایه

است که این کثرت را امری اجتناب ناپذیر دانسته، به رسمیت بشناسیم و بپذیریم که فهم دینی، امری جمعی است، مانند زندگی و تمدن، و صحنه را یک مسابقه و یک میدان بازی بشمار آوریم و چون بازی و مسابقه یک نفره معنی ندارد، پس کثرت فهمهای دینی و مذاهب و فرق نیز امری طبیعی و بجاست.

در این استدلال نیز مغالطه‌ای رخ داده است. زیرا اجتناب ناپذیر بودن اختلاف - آن هم به صورت اختلاف تعارض آمیز و متضاد - دو معنا دارد. یکی اینکه بگوییم خداوند از روی جبر و قهر، انسان را به اختلاف می‌کشاند و دست تقدیر الهی با تفاهم انسانها در تعارض و تخاصم است. چنین تفسیری از اجتناب ناپذیری اختلاف، حقّانیت آن اختلاف را نیز اثبات می‌کند، زیرا در این صورت انسان هیچگونه نقشی در پیدایش اختلافات دینی و مذهبی ندارد، همان گونه که تفاوتهای فیزیکی افراد، خارج از اراده و خواست آنهاست و حسن و قبح و حق و باطل هم در اینجا راه ندارد، بلکه همگی حقّ است.

تفسیر یا معنای دیگر آن، این است که چون انسان، مختار آفریده شده و هستی او، از دو بُعد ملکی و ملکوتی، ناسوتی و لاهوتی، عقلانی و شهوانی تشکیل یافته است،قطعاً تصمیم‌گیریها متفاوت خواهد شد، زیرا ممکن است تصمیم‌گیری او صبغهٔ عقلانی و لاهوتی و ملکوتی داشته و ممکن است ناسوتی، ملکی و شهوانی باشد، او مسئول انتخاب خویش است و حسن و قبح و حق و باطل در انتخاب و تصمیم او راه می‌یابد. در این صورت، به رسمیت شناختن کثرت آراء و مذاهب، ملازم با مطلوب بودن و حق بودن آن نیست و روشن است که از دو تفسیر یاد شده در مورد اجتناب ناپذیری یا طبیعی بودن اختلاف، تفسیر دوم، صحیح است. زیرا با حذف عنصر اراده و اختیار از حیات بشر، مجالی برای تکلیف و ستایش و نکوهش و حق و باطل باقی نخواهد ماند.



قرآن کریم در ردّ تفسیر نخست می‌فرماید: (وَ عَلَى اللّهِ قَصدُ السَّبيلِ وَ مِنها جائِر وَ لَو شاءَ لَهدَاكُم اَجمَعِين/ نحل - ۹): بر خداست که راه راست را نشان دهد و برخی از راهها کج و بیراهه است، اگر خدا می‌خواست همه شما را هدایت می‌کرد. یعنی پیدا شدن راه کج به خاطر این است که خداوند، هدایت جبری انسان را نخواسته است وگرنه، مانند خورشید و ماه و سایر موجودات طبیعی، همگی از قانون الهی پیروی می‌کردند و درباره تفسیر دوم می‌فرماید: اِنّا هَدَيناه السَّبيلَ اِمّا شاكراً و اِمّا كَفوراً/ انسان - ۳) ما انسان را به راه حق هدایت کرده‌ایم یا سپاسگذار است یا کفران کننده. و نیز می‌فرماید: (وَ نَفس وَ ما سَوّاها فَاَلهمَهَا فُجورَها وَ تَقواها/ شمس ۸-۷) که یعنی پاکی و پلیدی، هر دو الهام شده و روشن گشته است.

مثال مسابقه و بازی هم، چیزی جز وجود کثرت بازیگران و شرکت کنندگان در مسابقه را اثبات نمی‌کند و دلیل بر برنده بودن همه بازیگران نیست، بلکه به حکم اینکه مسابقه، برنده و بازنده دارد و بازی، داور

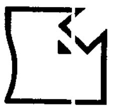
می‌خواهد تا بر بازی بازی کنندگان نظاره و داوری کند، پس در میدان فهم دینی و انتخاب دین و شناخت آن نیز، چنین است. این جا نیز داور لازم است.

اگر به راستی، نویسنده "صراطهای مستقیم"، به جمعی بودن «فهم دینی» معتقد است و برای رأی خود در باب پلورالیسم دینی، همان قدر و ارزش و اعتبار قایل است که برای رأی کسانی که به انحصارگرایی یا شمول گرایی دینی قائلند، دیگر نیازی به نوشتن چنین بحث طولانی و این قدر به آب و آتش زدن و آسمان و ریسمان را بهم بافتن و از تاریخ، عرفان، فلسفه، قرآن، حدیث، ادبیات، علوم و... استمداد نمودن لازم نبود، زیرا سرانجام این بحث، چیزی جز عرضهٔ یک رأی دین شناسانه در باب کثرت ادیان و مذاهب و آراء نخواهد بود و این نظریه، همان اندازه از حقّ و صواب بهره دارد که نظریه‌های مقابل، زیرا همه در کنار یک سفره نشسته‌اند و بازیگران یک میدان و اعضای یک تیم مسابقه‌اند. آیا نفس نوشتن مقاله "صراطهای مستقیم" خود دلیل بر نادرستی آن نیست؟ این مطلب انسان را به یاد سوفسطائیان می‌اندازد که در مقام بحث و مجادله علمی واقعیت را انکار می‌کنند اما در عمل، رئالیست تمام عیار و معتقد به واقعیت‌اند.!!

د: داعیهٔ «برگزیده و برحق بودن»:

از مطالبی که در بندهای قبل گفته شد این نکته نیز به دست آمد که داعیهٔ برگزیده و برحق بودن و خود را اهل فلاح و نجاح دانستن، به خودی خود، مذموم و ناروا نیست. آنچه نکوهیده است، داعیهٔ برگزیدگی و برحق بودن، بدون دلیل از عقل یا شرع است. پیامبران الهی، نخستین کسانی بودند که در تاریخ بشر، خود را برگزیده و برحق دانستند ولی براین ادعای خود برهان آوردند. هم فرعون، داعیه هدایتگری مردم به «راه راست» را داشت و می‌گفت: (وَما اهدیکم اِلاّ سَبیل الرَّشادِ/ مؤمن - ۲۸) و هم مؤمن آل فرعون می‌گفت: (اِتبَّعون اَهدِکَم سَبیلَ الرشّادِ/ مؤمن - ۳۸). ولی یکی، باطل بود زیرا خود، تجسّم «ضلالت» بود و از ضلالت، جز ضلالت بر نمی‌خیزد و دیگری حقّ، زیرا در سایهٔ ایمان به خدا و در پرتو ولایت خاص الهی، از ظلمت به نور رسیده بود. (اَللّهُ وَلیُّ الَّذیَن آمَنوُا یُخرِجُهم مِنَ الظّلماتِ اِلیَ النُّور/ بقره - ۲۵۷). پیامبر اکرم (ص)، اهل بیت خود را برگزیده و برحقّ، توصیف کرد و آنان را «ثقل اصغر» و «کشتی نجات» امت دانست.

قرآن کریم، امّت اسلامی را «بهترین امّت»، معرفی کرده می‌فرماید: (کُنتُم خَیرَاُمّةٍ اُخرِجَت للنّاس تَأمرُونَ بِالمعَروفِ وَ تَنهونَ عَنِ المُنکَرِ/ آل عمران - ۱۱۰) و نیز می‌فرماید: (وَکَذلِکَ جَعَلنا کُم اُمَّةً وسَطاً لِتکَونُوا شُهَداءِ عَلَی الّناسِ/ بقره - ۱۴۳)



قرآن کریم، از گروهی، به عنوان «نعمت داده شدگان» یاد می‌کند و کسانی را هم «اهل ضلالت» و «مغضوب خداوند» می‌داند. (سوره حمد)

قرآن کریم از نیکوکاران، پرهیزگاران، طهارت طلبان، توبه کنندگان، مجاهدان راه خدا و ... به عنوان کسانی که خداوند آنان را دوست دارد یاد می‌کند، حال اگر این افراد ادعا کنند که محبوب خداوندند، آیا به گزاف سخن گفته‌اند؟ یا دعوی بی‌جا کرده‌اند؟ از دیدگاه قرآن، هر کس از پیامبر اکرم، پیروی کند، مورد محبّت خداوند است، (قُل اِن کُنتُم تُحِبُّونَ اللّه فَاتَّبِعوُنی یُحبِبکُم اللّه) حال اگر مسلمانی که در عقیده و عمل پیرو پیامبر اکرم است خود را محبوب خداوند بداند، آیا دعوی ناروا نموده است !!

هـ- قداست و حجیت در معرفت دینی

آخرین نکته‌ای که در مقاله "صراطهای مستقیم" در بحث اختلاف نظر در تفسیر متون، بیان گردیده این است که چون معرفت دینی، از سنخ معرفت بشری است و معرفت بشری، خطاپذیر است، بنابراین قول هیچ کس، حجّت تعبدی برای دیگری نیست و هیچ فهمی، مقدس و فوق چون و چرا نخواهد بود و ما حاکم سیاسی داریم، اما حاکم فکری و دینی نداریم.

در این باره دو نکته را یادآور می‌شویم:

۱- مسئلهٔ «خطاپذیری معرفت دینی» در مواردی که قرآن، توسط پیامبر اکرم (ص) و یا قرآن و سنت پیامبر اکرم (ص) توسط ائمه معصومین (ع)، تفسیر و شرح شده باشد، مطرح نخواهد شد، زیرا با فرض عصمت در علم و عمل، خطاپذیری امکان ندارد.



۲- روش فطری بشر در جنبه‌های مربوط به زندگی عملی خود، این است که برای انجام هر کاری، حجّت و دلیلی می‌جوید و به عبارت دیگر، عمل خود را به «علم»، مستند می‌کند. (زیرا انسان، «فاعل علمی» و فکری است) و در مرحله نخست، حجّت و علم بی‌واسطه را می‌پسندد و می‌جوید. ولی هرگاه به علل گوناگون، به چنین حجّت و علمی دست نیابد، «حجّت و علم مع‌الواسطه» را بر می‌گزیند و چنین است که در هر مورد، به عالمان و متخصصان مربوط به آن رجوع می‌کند و گرچه از جنبه نظری، چه بسا احتمال خطا بکلی از بین نرفته و فرض اشتباه همچنان باقی است، ولی به این گونه احتمالات و فرضها اعتنا نمی‌کند و کار خود را با استناد به قول عالم و متخصص در آن مورد، مدلّل و همراه با حجّت می‌داند و معنای حجّت بودن قول عالم در این فرض، این است که اگر کشف خلاف شود و نتیجهٔ مطلوب به دست نیابد و یا احیاناً دچار ضرر و زیان گردد، خود را

ملامت نمی‌کند، چنان که عمل او از نظر دیگران نیز موجّه و معقول تلقی می‌شود یعنی کار او از نظر وجدان و خرد مقبول و پذیرفته است. حال اگر فرض کنیم که کاری که وی با چنین پشتوانهٔ علمی (علم مع الواسطه و حجّیت قول عالم) انجام داده، کاری است که دیگری وی را بدان تکلیف کرده و یا بر انجام آن به وی وعده پاداش و مزد داده است، در این صورت، فاعل، مستحقّ پاداش و صواب نیز خواهد بود. چنان که اگر از انجام آن نهی شده و یا بر انجامش وعید کیفر داده شده باشد، سزاوار نکوهش و کیفر خواهد بود.

این روش فطری یا سیره عقلاء، مورد تأیید و امضای شرع مقدس نیز قرار گرفته است و از این رو علاوه بر اعتبار عقلایی و بشری، اعتبار شرعی و دینی هم یافته است و در نتیجه، حجّت عقلایی، رنگ حجّت شرعی به خود گرفته است. البته چون سرچشمهٔ شریعت، وحی است که از افقی برتر به انسان و مصالح و مفاسد و سعادت و شقاوت او می‌نگرد، چه بسا در قلمرو حجّت عقلایی، توسعه یا تضییقی را ایجاد کند، ولی این دو گانگی، مربوط به مصداق است نه قاعده و حکم کلی. انسان، کاری که انجام می‌دهد، باید با علم و حجت همراه باشد و هرگاه خود، آن علم و حجت را نداشته باشد، از علم و حجت دیگران بهره می‌گیرد. آری این قاعده، مربوط به کسانی است که خود، صاحب نظر و متخصص نیستند، اما فردی که در یک مسئله یا موضوع، صاحب نظر و مجتهد است و «حجّت بالذّات» دارد، به علم دیگران و «حجّت بالغیر» نیازی ندارد و قول دیگران در حقّ او، نه حجّت عقلایی است و نه حجّت شرعی.

از آنچه گفته شد، روشن می‌شود که در مقاله "صراطهای مستقیم"، مغالطه‌ای از نوع مغالطهٔ «عام و خاص» و «مطلق و مقید» رخ داده یعنی حکم مربوط به خاصّ و مقیّد (مجتهد و متخصص)، به عامّ و مطلق (افراد دیگر، اعمّ از مجتهد و عامی) نسبت داده شده است.



۶- صراطهای مستقیم و حقایق درهم تنیده

تفسیر دیگری که برای «پلورالیسم دینی» شده، مبتنی بر این فرضیه است که در عالم دینداری و رستگاری، تنها یک راه راست وجود ندارد، بلکه «راههای» راست بسیاری موجود است و راهی که پیامبران الهی مردم را به آن دعوت کرده‌اند، تنها یکی از این راهها بوده است. بنابراین جز راه انبیاء برای نیل به سعادت و رستگاری، راههای متعدّد دیگری نیز وجود دارد. براین مطلب، چنین استدلال شده است که قرآن، صراط مستقیم مربوط به پیامبران را به صورت نکره (صراطٌ مستقیمٌ = راهی راست) آوره است نه به صورت معرفه(الصّراط المستقیم = راه راست). خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: (انَّکَ لَمِنَ المُرسَلینَ عَلی

صراطِ مُستقیمٍ/ یس ۴-۳) و در جای دیگر می‌فرماید: (وَ یَهدیکَ صَراطاً مُستقیماً/ فتح -۲) و درباره حضرت ابراهیم«ع»، می‌فرماید: (وهدیناه الی صراطِ مُستقَیمٍ/ نحل -۱۲۱)

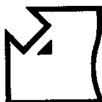
به عبارت دیگر، در جهان، تنها یک حّق وجود ندارد، بلکه حقایق بسیار موجود است و کثرت حقایق و درهم تنیده بودن آن، منشاء تفّرق ادیان و مذاهب و عقاید و آراء شده است.

بیت زیر از مثنوی مولانا هم به همین معنا تفسیر شده است:

بــل حــقیقت در حــقیقت غـرقه شـد   زین سبب هفتاد بل صد فرقه شـد (۳۸)

ارزیابی و نقد

به مقتضای براهین عقلی و نقلی، در گسترهٔ هستی و عالم واقعیت، تنها یک «حَق» وجود دارد و بس. و آن، ذات اقدس الهی است و غیر از آن، هرچه هست، صفات، تجلیات و افعال او است. تجلّیات و افعال الهی نیز دوگونه است: تکوینی و تشریعی. فعل الهی در حوزه تکوین و تشریع نیز «حقّ مبین» است. یعنی خداوند، هیچ قابلیت و استعدادی را مهمل نگذارده و هر چیزی را در جای خود نیکو آفریده است. (اَلَّذی اَحسَنَ کُلَّ شیءٍ خَلقَه/ سجده – ۷) چنان که در مرحله ربوبیت و تدبیر نیز همه موجودات را به حق، تدبیر و هدایت کرده است، (رَبَّناَ الَّذی اَعطی کُلَّ شَیءٍ خَلقَه ثُمَّ هدَی/ طه – ۵۰). موجوداتی که فقط قـابلیت هـدایت تکـوینی داشته‌اند، از هدایت تکوینی بهره‌مند گردیده و موجوداتی چون انسان که شایستگی هدایت تشـریعی نـیز داشته‌اند، از موهبت هدایت تشریعی نیز برخوردار شده‌اند، که نبوتها و شریعتها، تجلیاّت «هدایت تشریعی» بوده‌اند و در عالم تشریع، سعادت و صراط مستقیم، یکی بیش نیست و آن تسلیم و انقیاد در برابر خـداونـد یکتاست (اِنّ الدّینَ عِندَاللّهِ الاسِلام/ آل عمران – ۱۹) و معنای این تسلیم و انقیاد، همان یکتا پرستی و توحید است چنان که فرمود: (ما خَلَقتُ الجِنَّ وَ الاِنسَ اِلالِیَعبدُونِ/ ذاریات – ۵۶)



این صراط مستقیم، همان است که در سوره حمد، در وصف آن آمده است: (اِهدِنا الصِّراطَ المسُتَقیم صِراطَ الَّذیَن اَنعَمت عَلَیهم) و در سوره نساء ۶۸ درباره «نعمت داده شدگان» چنین آمده است: (وَمَن یُـطِع اللّـهَ و الرَّسولَ فَاولئکَ مَعَ الَّذیَن اَنعَم اللّهُ عَلَیهِم مِنَ النَّبیینَ و الصّدیقینَ وَ الشُّهداَءِ والصّالِحینَ وَ حَسُنَ اولئکَ رَفیقاً).

همان گونه که ملاحظه می‌فرمایید در سوره حمد، صراط مستقیم به صورت معرفه (الصراط المسـتقیم) آمده است و «الف و لام» در کلمه، برای جنس یا عموم نیست، بلکه برای عهد است، یعنی صراط مستقیم معهود که همان صراط توحید و یکتا پرستی است، چنان که در جای دیگر به صراط مستقیم مشخص اشاره

شناختی گوناگون دارد.

کتاب نقد: آیا پلورالیزم جان هیک، ناشی از معرفت شناختی خاصّی نیست؟! اگر گفته شود حقیقت، همان است که در دین خاصّ وجود دارد و مع ذالک بقیه از نجات، محروم نیستند، تا اینجا را هر دو جریان ممکن است با هم توافق کنند اما در توضیح اینکه چرا بقیه لزوماً از بهشت محروم نیستند؟ تفاوت شروع می‌شود. یکی ممکن است بگوید این هم اهل نجات است چون بدون توجه، بخشی از همان راهی را می‌رود که اسلام می‌گوید. این در واقع به نسبیّت اندیشی وشکّاکیت معرفتی درباب «حقیقت» منجرّ نمی‌شود.

اما جان هیک، در واقع قلم قرمز برروی راه خاصّی، به عنوان«راه درست» می کشد. یعنی می‌گوید که همه راهها درستند، راه غلط نداریم و چیزی به نام ضلالت وجود ندارد. همه، در هدایتند.

دکتر لگنهاوزن: درست است، البته اینجا بعضی‌ها اشکال کردند. چون حرف ایشان خیلی راه را باز وبی ضابطه می کرد.البتّه خودش می‌گفت که من هر دینی را تأئید نمی‌کنم. مثلاً شیطان پرستی را به عنوان یک راه بسوی نجات، قبول ندارم.

کتاب نقد: پس چه معیاری داریم برای اینکه دین درست کدام است و دین باطل، کدام؟!

دکتر لگنهاوزن: ایشان دو معیار می‌گوید: یکی اخلاقی و دیگری تجربی. اول ببینیم که در تجربه آیا دیگران هم تأیید می‌کنند؟ مثلاً در جوامع هندوها تجربهٔ مشترکی میان آنها وجود دارد.

کتاب نقد: مگر«درست بودن»، قابل تجربه است؟

دکتر لگنهاوزن: ایشان می‌گوید که آنها در قلب خود احساس می‌کنند که این چیز درست است. آن را واقعاً درست می بینند و این یک تجربه دینی است.



کتاب نقد: این همان «ایمان» است. اما احتمالاً شیطان‌پرست هم‌ایمان خودش را در قلب خودش درست می‌بیند. او هم اگر بگوید که تجربهٔ باطنی من، این است، آقای هیک چه پاسخی دارد؟!

دکتر لگنهاوزن: درست است. ایشان جواب واضحی برای این سؤال ندارد و وقتی به این نقطه می‌رسد بجای توضیح تجربه، سراغ معیار دوم یعنی معیار اخلاقی می‌رود.

کتاب نقد: حال بیاییم روی معیار اخلاقی. سوال من این است که دیدگاههای نئوکانتی دیگر اصلاً چگونه می‌توانند اخلاق را جدای از ایمان معنی کنند؟ همانگونه که «تجربه»، این وسط پایش لنگید، اخلاق با معیارهای این آقایان هم می‌لنگد. یکبار ما مسلمانان عدلیه، از معیار اخلاقی بحث می کنیم خوب، ما معتقد به حسن و قبح ذاتی و به حسن و قبح عقلی هستیم. البته حسن و قبح ذاتی با حسن و قبح عقلی، دقیقاً یکی نیست. ما که می‌گوییم بعضی ملاکهای اصولی برای تشخیص حسن و قبح، قابل درک عقلی است و با عمل

کرده می‌فرماید:

(اِنّ اللّه رَبّی وَ رَبّکُم فَاعبدُون هذا صراطُ مستقیمٌ/ مریم - ۳۶) خداوند، پروردگار من و شماست. پس او را بپرستید. این است راه راست.

و نیز می‌فرماید: (وَ انّ هذا صِراطی مُستَقیماً فَاتَّبِعوُه/انعام - ۱۵۳) و این است راه راست من، از آن پیروی کنید.

و از طرفی، این صراط مستقیم مشخص و معهود، همان صراط پیامبران، صدیقین، شهداء و صالحان است و درباره موسی (ع) و هارون(ع) می‌فرماید: آنان را به صراط مستقیم معهود و معین هدایت کردیم (وَ هَدیناهُما الِصّراطَ المُستَقیمَ/ صافاّت - ۱۱۸)

بنابراین، همهٔ پیامبران، یک راه را پیموده‌اند و آن صراط مستقیم عبادت و بندگی و توحید است.شاهراه توحید و صراط مستقیم حق یکی بیش نیست و نکره آمدن در آیات دیگر، بر اهمیت و دقت آن دلالت می‌کند نه بر نامعلوم یا بی‌شمار بودن آن.(و این نکاتی است که بر اهل ادب عرب، پوشیده نیست).

البته در این جا چند نکته را نباید از نظر دور داشت:

۱ - صراط مستقیم، گرچه یک حقیقت بیش ندارد و آن توحید ناب است ولی جلوه‌های آن در عقیده، اخلاق و عمل، متفاوت است. جلوه آن در عقیده، همان اعتقاد به یگانگی خداوند و صفات جمال و جلال اوست. و در اخلاق، فضایل و در عمل رفتارهای شایسته است. عقیدهٔ حق، اخلاق بایسته و عمل شایسته، جلوه‌های سه‌گانه توحید و صراط مستقیم حق می‌باشند.

۲ - در طول تاریخ دین، شریعتهای گوناگونی از جانب خداوند نازل گردیده است و این شریعتها چنان که از قرآن کریم و و احادیث اسلامی به دست می‌آید، پنج شریعت نوح(ع)، ابراهیم(ع)، موسی(ع)، عیسی(ع) و پیامبر اکرم (ص) بوده است.(۳۹) بر این اساس، همه کسانی که تا قبل از آمدن شریعت جدید و یا پس از آمدن آن و قبل از آگاه شدن به آن، به شریعت الهی پیشین عمل کرده‌اند، همان صراط مستقیم حق را پیموده و اهل سعادت و نجات می‌باشند، اما پس از آمدن شریعت جدید، چون شریعت پیشین، نسخ گردیده است، راه نجات، منحصر در پیروی از شریعت جدید است و عمل به شریعت پیشین با آگاهی از شریعت جدید، پذیرفته نخواهد بود.

قرآن کریم در این باره که شریعت حق، جز از طرف خداوند، نازل نمی‌شود و شریعت مشرکان، شریعتی است که مورد اذن و خواست الهی نیست، می‌فرماید: (اَم لَهُم شُرَکاء شَرَّعو اَلهُم مِنَ الدّینَ ما لَمَ‌یأذَن به اللّه/ شوری ۲۱): آیا آنان، خدایانی دارند که برایشان دینی را تشریع کرده‌اند که مورد اذن خداوند نیست؟

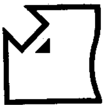
از آنجا که همه شرایع الهی، بر صراط مستقیم توحید استوار گردیده‌اند، یکی از شرایط ایمان به نبوت

پیامبر اکرم (ص)، ایمان آوردن به نبوتهای پیشین است، چنان که می‌فرماید: (قُولوا آمَنا بِاللّهِ وَ ما اُنزَلِ اِلَینا وَ ما اُنزِلَ اِلی اِبراهیمَ وَ اِسمعیلَ وَ اِسحقَ وَ یَعقوبَ وَ الاَسباطَ وَ ما اُوتِیَ موسی وَ عیسی وَ ما اُوتِیَ النَّبیوُنَ مِن رَبِّهِم لا نُفَرِّقُ بَیَن اَحَدٍ مِنهُم وَ نَحنُ لَهُ مُسلِمونَ/ بقره ۱۳۶). آن گاه یادآور می‌شود که اگر مشرکان و اهل کتاب نیز به نبّوت همه پیامبران، ایمان آورند، هدایت خواهند شد. در غیر این صورت، با حقّ، به شقاق و نزاع برخاسته‌اند. چنان که می‌فرماید:(فَاِن آمَنُوا بِمِثل ما آمَنتُم به فَقَداهتَدوُا وَ اِن تَوَّلو افَاِنَّماهُم فی شَقاقٍ/ بقره - ۱۳۷)

اکنون با وجود چنین نصوص قرآنی، چگونه می‌توان پذیرفت که پس از رسالت نبی اکرم (ص) و نزول شریعت اسلام، آنان که از روی علم و عمد، از پذیرش آن روی برتافته‌اند، اهل هدایت و رستگاری‌اند.؟!

۳- حقیقت دینی یک چیز بیش نیست، ولی وحدت آن، از سنخ وحدت عددی نیست بلکه از قبیل وحدت تشکیکی و ذات مراتب است. از این مراتب در قرآن کریم با کلمه "سبیل" تعبیر آورده است. چنان که می‌فرماید: (وَالذَّین جاهَدوُا فینا لَنَهدِیَنَّهُم سُبُلَنا/ عنکبوت - ۶۹)

و نیز می‌فرماید (قَد جاءَکُم مَنِ اللّهِ نورُ وَ کتاب مُبین یَهدی بِهِ اللّهُ مَن اتَّبَع رِضوانَه سُبُلَ السّلامِ وَ یُخرِجُهم مِنَ الظُّلماتِ اِلیَ النّورِ بِاذنِه وَ یَهدیهم



اِلی صراطٍ مستقیمٍ/ مائده - ۱۶)

در این آیه، هم از سُبل سَلام (راههای امن) یاده شده و هم از صراط مستقیم (راه راست). و یادآوری شده است که پیروی از قرآن و نبوت رسول اکرم (ص)، انسان را به راههای امن می‌رساند و نتیجه، این خواهد شد که از تاریکی‌های کفر و شرک و جهل، نجات یافته و به شاهراه هدایت، یعنی صراط مستقیم می‌رسد.

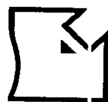
از این رو باید گفت: آنچه متعدد است، سبل الهی است و نه "صراط مستقیم". صراط مستقیم، همان شاهراه هدایت است که سُبل اَمن الهی به آن منتهی می‌شوند و هرکس به همان مقدار که از سبل امن الهی پیروی کند، از صراط مستقیم هم بهره‌مند خواهد شد و هرکس، همهٔ سبُل اَمن الهی را طیّ کند، از صراط مستقیم، به طور کامل بهره‌مند خواهد شد. چنان که «نعمت داده شدگان» چنین‌اند. (نساء /۶۸) و کسانی که با علم و آگاهی از ایمان به نبوت پیامبر اکرم روی برتابند، از گروه دوم خواهند بود (بقره /۱۳۷) و دیگران، هر یک به مقدار پیروی از "سُبل سَلام"، از هدایت و رستگاری سود خواهند برد.[۴۰]

این نکته نیز روشن شد که پس از بعثت پیامبر اکرم (ص)، شرط بهره‌مندی از سُبل اَمن الهی و درک صراط مستقیم به طور کامل سه چیز است:

۱- ایمان به خدای یکتا، فرشتگان الهی، پیامبران پیشین و نبوت رسول اکرم (ص)، چنان که از آیه‌های ۱۳۶ و ۱۳۷ سوره بقره استفاده می‌شود.

۲- پیروی از دستورهای قرآن و شریعت اسلام، چنان که از آیه ۶۸ مائده استفاده می‌شود.

۳- داشتن نیت خالص و انگیزه الهی در اعمال و رفتار، چنان که از آیه ۶۸ سوره عنکبوت و نیز از آیه ۶۸ مائده استفاده می‌شود.



پس شرایط نجات و رستگاری عبارتند از:

۱- ایمان ۲- عمل صالح ۳- اخلاص

اگر به راستی - چنان که در مقاله صراطهای مستقیم آمده است - راه یهود و مسیحیت و مجوس و... پس از بعثت پیامبر اکرم (ص) و آمدن شریعت اسلام، راه مستقیمند و راه پیامبر اکرم (ص) نیز راه مستقیم دیگری است، این همه نزاع و جدال و جنگ و کشتار که پیامبر گرامی«ص» با اهل کتاب در جزیرةالعرب کردند، چه معنایی دارد؟ آیا لازمهٔ آن، این نیست که عمل پیامبر«ص» را تخطئه کرده و کار او را بیهوده و نادرست بشماریم؟! و بلکه چون پیامبر، جز به فرمان خدا کاری انجام نداده است، لازمه فرضیه "صراطهای مستقیم"، این خواهد شد که دستور جهاد با اهل کتاب و بلکه با مشرکان از جانب خداوند، ناصواب باشد!! و این لازمه‌ای

است که هیچ مسلمانی و بلکه هیچ خداپرستی به آن، تن نمی‌دهد، زیرا نتیجه آن نه بسط حقّ، که انکار آن است!!

غرقه شدن حقیقت در حقیقت

اکنون ببینیم تفسیر سخن مولوی که غرقه شدن حقیقت در حقیقت را مایهٔ پیدایش هفتاد و بلکه صد فرقه می‌داند چیست؟ فرضیه« صراطهای مستقیم» را نمی‌توان تفسیر درستی از سخن مولانا دانست، زیرا با چنان فرضیه‌ای، اساس حقّ، تخطئه می‌شود و دیگر مجالی برای غرقه شدن «حقیقت در حقیقت» باقی نمی‌ماند.

آنچه می‌توان در تفسیر کلام مولوی گفت، این است که وی به مسئلهٔ «محکمات و متشابهات» نظر دارد. محکمات و متشابهات، هر دو، فعل حقّ و در نتیجه، حقیقت است.

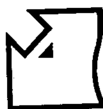
باطل، نه در خود متشابه، که در تأویل و تفسیر نادرست آن است. آنچه در مورد «متشابه»، صادق است، این است که زمینهٔ اشتباه را فراهم می‌سازد و هرگز، علّت تامّهٔ خطا و اشتباه و باطل نیست. چنان که وجود غرایز و تمایلات در انسان، زمینه ساز گرایش انسان به باطل می‌باشد و نه علّت تآمهٔ آن.

در برابر غرایز و شهوات، هدایت عقل و وحی قرار دارد و این گونه است که صحنه امتحان و آزمایش الهی پدید می‌آید و نوبت به تصمیم گیری و انتخاب آگاهانه انسان می‌رسد. همین گونه است متشابهات، که در کنار آنها محکمات قرار دارند و باید متشابهات را در پرتو محکمات، تأویل و تفسیر نمود، جز این که اهل هوی و هوس با دلهایی بیمار، متشابهات را بدون ارجاع به محکمات، معنا کرده و از آن پیروی می‌نمایند. (فَأَمّا الَّذینَ فی قُلوبِهِم زیغٌ فَیَتَّبِعون ما تَشابَهَ مِنهُ ابتِغاءَالفِتنَةَ/ آل عمران - ۷) و راسخان در علم، به محکمات و متشابهات، هر دو ایمان دارند و هر دو را از جانب خدا می‌دانند و بر این قاعده که کلام خداوند، یکدیگر را معنا می‌کند (ینطق بعضه ببعض ...) متشابهات را به محکمات بر می‌گردانند و معنای صحیح کلام الهی را به دست آورده، آنگاه به کار می‌بندند. (وَالرّاسِخونَ فِی العِلمِ یَقولُونَ آمنّا بِهِ کُلٌّ من عِندِ رَبِّنا).

البته درک و فهم این نکته، کار خردورزان وارسته از هوی و هوس می‌باشد (وَ ما یَذَّکَّرُ الاّ اولوُاالاَلبابِ)، اینان پیوسته از خدا طلب هدایت می‌کنند و از رحمت واسعهٔ الهی برای توفیق یافتن در ادامه راه حق، مدد می‌جویند و می‌گویند: (رَبَّنا لا تُزِغ قلوبَنا بَعدَ اِذ هَدَیتَنا وَهَب لَنا مِن لَدُنکَ رَحمَةً اِنَّکَ اَنتَ الوَهّاب/ آل عمران -۸)

علامه طباطبایی درباره این که مذاهب و فرق اسلامی به خاطر پیروی از متشابهات و تفسیر و تأویل نابجای آنها پدید آمده‌اند، چنین می‌گویند:

"اگر بدعت‌های دینی و مذاهب و فرق باطلی را که پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) در دنیای اسلام پدید



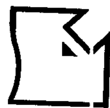
آمده‌اند - خواه در زمینه معارف و خواه در زمینه احکام - مطالعه نمایی در خواهی یافت که منشاء اکثر آنها پیروی از متشابهات قرآن و تأویل آیات قرآن برخلاف رضای خداوند و بدون توجه به محکمات بوده است. بدین طریق که قائلان به تجسیم، جبر، تفویض، مخالفان عصمت پیامبران، نافیان صفات، معتقدان به صفات زاید بر ذات و ... همگی، به آیات متشابه قرآن - بدون ارجاع آنها به محکمات - استناد نموده‌اند.»

ایشان آنگاه نظریه‌هایی که در باب احکام و شریعت الهی ابراز گردیده و به گونه‌های مختلف، احکام شریعت را بی‌ارزش و غیر اصیل معرفی نموده‌اند و تحت عناوینی گوناگون، نوعی اباحه‌گری را ترویج کرده‌اند، اشاره می‌کنند:

«گروهی گفتند که : شریعت جز راهی برای وصول به حقیقت نیست، پس اگر راه دیگری نزدیکتر از آن باشد، باید بجای پیروی از شریعت، آن راه را پیمود.عده‌ای دیگر گفتند، تکلیف، جز برای رسیدن به کمال مطلوب نیست، بنابراین پس از وصول به کمال، عمل به تکلیف، معنا نخواهد داشت.برخی دیگر گفتندکه عمل به تکالیف دینی، جز برای طهارت قلب و پاکی اندیشه و اراده نیست و امروز دلها و اندیشه‌هایی که در سایه تربیت‌های اجتماعی رشده کرده‌اند و جز به خدمت به مردم نمی‌اندیشند، از طهارتهای دینی به وسیله وضو، غسل و نماز و روزه بی‌نیازند!»علامه می‌افزایند "اگر در همه این افکار و آراء تأمل کنی، آنگاه در کلام خداوند که فرمود: (فَامّا الّذینَ فی قُلوبِهِم زیغٌ فَیَتَّبعونَ ما تَشابَهَ مِنه ...) تدبّر نمایی، در آنچه ما گفتیم، تردید نکرده و باور خواهی کرد که این فتنه‌ها و ناملایمات، ناشی از پیروی از متشابهات است."(۴۱)

ابن خلدون نیز به گونه‌ای این مطلب را یادآور شده است.(۴۲)

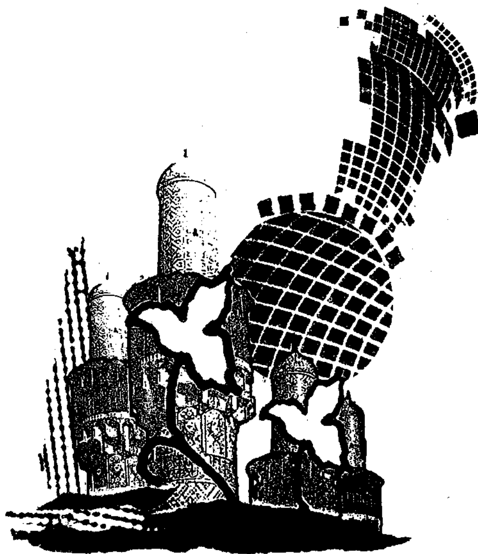
پس می‌توان گفت که چون حقیقت، درباره پاره‌ای معارف الهی، در قالب متشابهات، که آن هم حق و حکیمانه است،غرقه شد، هفتاد و بلکه صد فرقه و بیش از آن در جهان اسلام پدید آمد.



۷- هدایت گسترده و رحمت واسعهٔ الهی

برای تفسیر پلورالیسم دینی، به اسم «هادی» و صفت «رحمت الهی» هم استدلال شده و چنین گفته شده است: «می‌توان پرسید اگر واقعاً امروزه از میان همه طوایف دیندار که به میلیاردها نفر می‌رسند، تنها اقلیت شیعیان اثنا عشری هدایت یافته‌اند و بقیه، همه ضالّ و کافرند (به اعتقاد شیعیان) در آن صورت هدایتگری خداوند کجا تحقق یافته است و نعمت عامّ هدایت او بر سر چه کسانی سایه افکنده است و اسم «هادی» حقّ در کجا متجلّی شده است؟ آیا این، عین اعتراف به شکست برنامه الهی و ناکامی پیامبر خداوند

نیست؟ آیا در آمدن عیسی (ع) روح، رسول و کلمهٔ خدا (به تعبیر قرآن)، فقط برای آن بود که جمعی عظیم مشرک شوند و آیین تثلیث برگیرند و از جاده هدایت به دور افتند؟ و کتاب و کلام و پیامش بلافاصله تحریف شود؟ او هادی بود یا مضّل ؟ فرستاده شیطان بود یا فرستاده خدای رحیم و رحمان؟ همین ملاحظات بدیهی است که آدمی را وا می‌دارد تا پهنه هدایت و سعادت را وسیع‌تر بگیرد و کید شیطان را به تعلیم قرآنی، ضعیف ببیند و برای دیگران هم حظّی از نجات و سعادت و حقانیت، قائل شود و روح پلورالیسم هم همین است. آنچه در این جا رهزنی می‌کند عناوین کافر و مؤمن است که عناوینی صرفاً فقهی – دنیوی است و ما را از دیدن باطن امور غافل و عاجز می‌سازد. بر داشتن این گونه تمایزات ظاهری در مقام تحقیق و نظر دوختن در عالم از روزن اسم هادی خداوند و اساس هدایت و نجات را در طلب صادقانه و عبودیت حق جستن و نه در ارادت ورزیدن به این یا آن شخص یا عمل کردن به این یا آن ادب، یا وابسته ماندن به این یا آن حادثه تاریخی و حکم قشر را از حکم لب جدا کردن و ذاتی دین را از عرضی آن باز شناختن و شریعت و حقیقت را در جای خود نشاندن و شیطان را در حاشیه نه در متن دیدن کلید، حل مشکل و هضم و قبول کثرت است. این پلورالیسم سلبی است، چون حق و صدق آموزه‌های کلامی را منظور نظر نمی‌دهد و بیش از آن بر نجات و سعادت طالبان صادق و دستگیری هادیان نهان، انگشت تأکید می‌نهد و کثرتها را نه در کثرتشان بل به دلیل آنکه منحل به وحدت می‌شوند، می‌پذیرند.[۴۳]





ارزیابی و نقد

۱- در این که هدایت و رحمت خداوند، شامل و واسع است، جای تردید نیست. خداوند، پیامبران را که مظاهر هدایت و مبشّران رحمت او بوده‌اند، برای همه افراد بشر فرستاده است. ولی لازمهٔ عمومیت هدایت و رحمت الهی،این نیست که همه افراد بشر، اهل هدایت و بهره‌مند از رحمت ویژه الهی گردند، زیرا فرض، این است که انسان، موجودی است انتخابگر و تصمیم گیرنده. او می‌تواند دیدگان عقل و ضمیر خود را بگشاید و از نور هدایت الهی، بهره‌مند گردد و نیز می‌تواند چشم خرد و دل خویش را فرو بندد و دل به غرایز و لذایذ مادی بدهد و گوش به وسوسه‌های نفسانی و شیطانی بسپارد و خود را از مزایای هدایت حق محروم سازد. (اِنّا هَدَیناه السبیلَ اِمّا شاکراً وَ اِمّا کَفُوراً). از این روست که خداوند قرآن را هدایتگر عموم مردم می‌داند می‌فرماید: "هُدیً لِلنّاس" (بقره /۱۸) ولی در جای دیگر آن را هدایتگر پرهیزگاران دانسته می‌فرماید: "هُدیً لِلمُتَّقِیَن" (بقره /۲)

۲- این مطلب که اکثریت افراد بشر، در ضلالت کفر و شرک و معصیت به‌سر می‌برند، چیزی است که قرآن کریم با صراحت تمام آن را بیان کرده است. می‌فرماید: (وَما اَکثُر النّاس وَلَو حَرَصتَ بِمُؤمنینَ/ یوسف - ۱۰۳) و باز می‌فرماید: (وَ اِن تُطع اَکثَر مَن فی‌الاَرضِ یُضلُّوکَ عَن سَبیلِ اللّهِ/ انعام ۱۱۶) و نیز می‌فرماید: (اَم تَحسَبُ اَنَّ اکثَرهُم یَسمَعوُنَ اَوَ یَعِقلوُن اِن هُم اِلاّ کَالاَنعامِ بَل هُم اَضلُّ سبَیلاً/ فرقان - ۴۴) و آیات دیگر.

۳- انحراف و ضلالت اکثر افراد بشر، نه با عمومیت هدایت و رحمت واسعه الهی منافات دارد و نه با قدرت مطلقه خداوند و نه دلیل بر غلبه مکر شیطان و کافران بر مشیت الهی و اراده الهی است. عمومیت هدایت و رحمت خداوند، یعنی که برای همه افراد بشر در همه دوره‌های تاریخ، اسباب هدایت فراهم شده است. فرمود: (وَ اِن مِن اُمَّةٍ الاّ خَلافیها نَذیرُ/ فاطر - ۲۴) و نیز فرمود: (وَ لَقَد بَعثنا فی کُلِ اُمَّةٍ رَسولاً اَن اعبدُواللّه وَاجتنَبِوُا الطّاغوتَ/ نحل - ۳۶). ولی چون مکانیسم این هدایت، اراده و اختیار انسان است، تنها کسانی از مشعل هدایت حقّه، بهره شده‌اند که به آن دل سپرده و آن را فرا راه زندگی خود قرار داده‌اند نه آنانکه‌با « حقیقت»،لجاج کرده‌اند.



هدایت یافتن، اختیاری است نه اجباری و هدایت اختیاری، دو رکن دارد. یک رکن آن. فعل الهی و رکن دیگر، فعل بشری است. بحث کلامی دربارهٔ تحقّق این هدایت فراگیر و همگانی و عدم تحقق آن باید از جنبهٔ رکن الهی آن انجام گیرد و از این نظر در تحقّق هدایت عام الهی جای تردید نیست.

۴- عدم منافات ضلالت افراد بشر با قدرت مطلقه الهی نیز روشن است. خداوند خواسته است که قدرت

خود را در امر هدایت بشر، از طریق اراده و اختیار او اعمال کند نه بدون آن. پس اینکه بشر، از روی اراده و اختیار خود، ایمان یا کفر را بر گزینند، درست مطابق مشیت تکوینی الهی انجام گرفته است نه خارج از قدرت او. آری خداوند از نظر ارادهٔ تشریعی، ایمان را می‌پسندند و کفر را نمی‌پسندد (وَ لاَیرضی لِعبادِهِ الکُفرَ/ زمر - ۷). ولی از جنبه ارادهٔ تکوینی، هیچ فعلی بدون قدرت و اذن تکوینی خداوند واقع نمی‌شود.

۵- مقصود از ضعف کید شیطان و کافران که در آیات قرآن بیان شده، این نیست که وسوسه‌های شیطانی و توطئه‌های کافران مستکبر و مترف در اغوا و اضلال مردم نقشی نداشته و هیچ کس در دام مکر و کید آنان نمی‌افتد، چرا که خود قرآن تصریح می‌کند که: "وَالَّذینَ کَفرُوا اَولیاؤهُم الطّاغوتُ یُخرِجُونَهُم مِنَ النّورِ اَلی الظُّلماتِ/ بقره - ۲۵۷) و نیز درباره شیطان می‌فرماید: (وَلَقَد اَضَلَّ مِنکُم جبلاً کثیراً اَفَلم تَکونُوا تَعقِلونَ/ یس - ۶۲) و درباره فرعون می‌فرماید: (وَ استَخَفَّ قَومَه فَاطَاعُوه/ زخرف -۵۴).پس مقصود، این است که وسوسه‌ها و مکرهای آنان در این جهت که از روشن شدن حقیقت، جلوگیری کنند و مانع " تشخیص رشد از گمراهی" شوند یا پیامبران را از ادامه حرکت و تلاش هدایت‌گرانه خود بازدارند، و مؤمنان را از مسیر حرکت هدایت جویانه خود باز گردانند، ضعیف و بی‌اثر بوده است. چنان که در لحظه‌های حساس نبرد حق و باطل، که عِدّه و عُدّه نیروهای باطل بر نیروهای حقّ، برتری داشته است، خداوند با نصرت غیبی خود ،کید شیطان را خنثی و ابتر ساخته است، اینک آیاتی از قرآن کریم در تأیید این مدعا:

الف: درباره جنگ بدر که نیروهای مسلمین از نظر عِدّه و عُدّه، قابل مقایسه با نیروهای کافران نبود، پس از یادآوری نصرت غیبی خداوند و پیروزی مؤمنین می‌فرماید: (ذٰلِکم وَاَنَّ اللّهَ مُوهِنُ کَیدِ الکافِرینَ/انفال - ۱۸).



ب: دربارهٔ سرانجام سرافرازانه یوسف و شکست مکر زلیخا در آلوده ساختن دامن او می‌افزاید: (ذٰلِکَ لِیعلَم اَنّی لَم اَخُنهُ بِالغَیبِ وَ اَنَّ اللّهَ لا یَهدی کَیدَ الخائِنینَ/ یوسف - ۵۲).

ج: درباره نقشه شیطانی نمرود در سوزاندن ابراهیم خلیل(ع) و این که خداوند، آتش را بر او سرد و سلامت گرداند می‌فرماید: (وَ اَرادُوا به کَیداً فَجَعلناهمُ الاَ خسَرینَ/ انبیاء - ۷۰).

د: دربارهٔ کید فرعون در مبارزه با موسی(ع) توسط ساحران می‌فرماید: (فَتَولّی فِرعَونُ فَجمَعَ کَیدَه ثُمَّ أَتی/ طه - ۶۰) آنگاه در جای دیگر، کید فرعون را بی‌اثر دانسته می‌فرماید: (وَما کَیدُ فِرعَونِ اِلاّ فی تباب/ غافر - ۳۷).

هـ: درباره سپاه ابرهه که قصد ویران کردن کعبه را داشتند می‌فرماید: (اَلَم یَجعَل کَیدَهُم فی تَضلیلٍ فَاَرسلَ عَلَیهِم طَیراً اَبابیلَ/ سوره فیل)

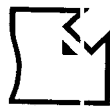
اصولاً اگر گمراه شدن و انحراف افراد از جاده توحید و هدایت، و کفر و معصیت را نقض «قدرت مطلقهٔ خدا و

غلبه حق بدانیم، حتی یک مورد آن هم مشکل ساز خواهد بود. زیرا موجب راه یافتن عجز و ضعف در ساحت الهی است.

۶- این مطلب که به شیعیان نسبت داده شده است که غیر خود را -اعم از مسلمان و غیر مسلمان - کافر می‌دانند، اساسی ندارد و عقیده رسمی و پذیرفته شده در کلام و فقه شیعه اثنی عشری، این است که همه معتقدان به رسالت پیامبر اکرم (ص) مسلمانند، جز فرقه‌هایی که ضروریات دین اسلام را منکرند مانند غُلات و نواصب.

۷- عناوین ایمان و کفر، صرفاً عناوین فقهی - دنیوی که مربوط به یک رشته قوانین رهگشا در زندگی دنیوی انسان‌اند و نقشی در هدایت و سعادت انسان ندارند، نمی‌باشند. اصولاً این تصور که مقررات فقهی صرفاً جنبه دنیوی داشته و ربطی به کمال معنوی انسان ندارند، تصوری نادرست است و ناشی از مقایسه شرایع آسمانی با قوانین بشری است که تنها ناظر به بعد مادی و دنیوی زندگی انسان می‌باشند و این در حالی است که قوانین الهی - حتی قوانین مربوط به مسایل اقتصادی و سیاسی آن - دو جنبه دارد که جنبه تربیتی و معنوی آنها روح و غایت آنها را تشکیل می‌دهد، قرآن کریم درباره زکات که یک قانون اقتصادی اسلامی است می‌فرماید: (خُذ مِن اَموالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمَ وَ تُزَکیّهِم بِها/ توبه ۱۰۳)

۸- از اینجا، نادرستی برابر نشاندن «شریعت» و «حقیقت» نیز روشن شد. نسبت میان این دو تباین یا عموم و خصوص من وجه یا مطلق نیست که بتوان آن دو را از هم جدا ساخت. بلکه نسبت آنها تساوی و تلازم است. بدین جهت است که پیامبران و امامان و اولیاء الهی از کوشاترین افراد در پایبندی به شریعت الهی بوده‌اند و نه تنها واجبات و محرمات بلکه مستحبات و مکروهات را هم رعایت می‌کردند. کاری که روشنفکرمآبان دینی امروز، آن را بنیادگرایی یا قشری‌گری مذهبی می‌نامند.



«شریعت»، به حکم اینکه فعل خداوند است، مرتبه‌ای از «حقیقت»، یعنی حقیقت در مرحله فعل تشریعی است، همان گونه که خلقت انسان و جهان نیز «حقیقت» در مرحلهٔ فعل تکوینی است. البته فعل تکوینی و تشریعی الهی، هر دو غایتمند و هدفدار است و هدف، این است که هر موجودی به کمال مطلوب خود نایل گردد و کمال مطلوب خلقت انسان از راه پرستش خدا و عمل به شریعت الهی به دست می‌آید بنابراین شریعت، راه وصول به کمال مطلوب انسانی است و روشن است که رسیدن به مقصود بدون پیمودن راه آن، امکان پذیر نیست.

۹- طلب صادقانه و عبودیت حق، گرچه اساس هدایت و نجات انسان را تشکیل می‌دهد، ولی اوّلاً این عبودیت و طلب، بدون «شریعت» و مربیان الهی میسور نیست، (قُل اِن کُنتُم تُحِبّونَ اللّهَ فَاتَّبِعونی یُحبِبکُمُ

الله/آل عمران – ۳۱): بگو اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد. باز می‌فرماید: (لَقَد کانَ لَکُم فی رَسولِ اللّهِ اُسوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن کانَ یَرجوُاللّهَ وَالیَوم الاخَر وَ ذکَرَاللّهَ کَثیراً/احزاب –۲۱): در گفتار و رفتار رسول خدا، اسوهٔ نیکویی است برای شما، برای کسی که به (رحمت) خدا و (نجات) روز قیامت امیدوار و بسیار یاد خدا می‌کند.

پیامبر گرامی (ص) از مسلمانان خواسته است تا نسبت به اهل بیت او مودت و ارادت بورزند.

(قُل لا اَسئَلُکُم عَلَیهِ اَجراً اِلاّالموَدَةَ فِی القُربی/ شوری –۲۳) و این درخواست بدان جهت است که این مودت و ارادت، آنان را در مسیر هدایت و سعادت قرار می‌دهد. (قُل ما سَأَلتکُم مِن اَجرٍ فَهُو لَکُم/ سبأ – ۴۷)

البته همان گونه که سعادت و نجات، بدون شریعت و بدون اقتدا و ارادت به مربیان الهی به کمال مطلوب نخواهد انجامید: (اِنَّ الانِسانَ لَفی خُسرٍ اِلاّ الذّینَ آمنُوا وَ عَمِلوُا الصّالِحات – سوره عصر)

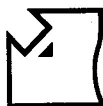
۱۰ – مقصود، از "هادیان نهان" این است که افرادی که به پیامبران و هادیان الهی ایمان نیاورده و شرایع الهی را انکار نموده‌اند، معذالک در نهان، مورد عنایت هادیان الهی قرار گرفته و راه نجات را می‌یابند.

باید گفت در مورد کسانی که از شریعت الهی خبر ندارند و بی‌خبری آنها از سر تقصیر نیست، یا خبر دارند ولی در چنان جزمی بسر می‌برند که احتمال خطا در راه خود و احتمال صواب در شریعت الهی نمی‌دهند و در غفلت محض بسر می‌برند، عنوان «عالم معاند» یا «جاهل مقصّر» بر آنها منطبق نیست و از طرفی در پیروی از شریعت فطرت و خرَد، تا آنجا که در قلمرو هدایت آن است، کوتاهی نمی‌کنند و نیز در کار خیری که انجام می‌دهند، طالب شهرت و مقام و مال و منال نیستند، چنین افرادی در واقع، خداپرست و پیرو حقیقت اند. و نا آگاهانه به بخشی از شریعت الهی نیز جامه عمل می‌پوشند و در نتیجه در مسیر نجات و سعادت قرار دارند، هرچند چون به شاهراه سعادت و هدایت که همان شریعت الهی است، به طور کامل دسترسی پیدا نکرده‌اند، از وصول به سعادت مطلوب به طور کامل محروم خواهند بود.ولی این ربطی به پلورالیسم دینی ندارد، بلکه با نظریه «شمول گرایی» هماهنگ است که در آغاز بحث یادآور شدیم که "کارل رانر" متکلم مسیحی کاتولیک از هواداران این نظریه است

۸- ناخالصی امور عالم

مبنای دیگری که پلورالیسم دینی بر اساس آن تبیین شده، «ناخالص دانستن امور عالم» است.

حاصل عبارات مقالهٔ "طراطها"، مطالب ذیل است:



اخلاقی حقیقتاً و در نفس‌الامر، داریم بسوی کمال حرکت می‌کنیم، بله ما می‌توانیم اینجا احیاناً از معیار اخلاقی هم برای ارزیابی یک دین(آن هم تا حدودی)بحث کنیم. اما امثال آقای جان هیک، با آن فلسفه ای که در اخلاق و معرفت دارند، آیا به معیارهای عقلانی مسلّم و قابل دفاع اخلاقی، جدا از دین و قبل از دین، اعتقاد دارند؟ یعنی به‌معیارهائی به نام حسن و قبح با مصادیق روشن؟ گو اینکه خود اخلاق اگر قرار شد کسی واقعاً به مبانی عقلانی و مبانی فطری آن، قائل نباشد و به وحی الهی هم قایل نباشد، اصلاً یک دستگاه اخلاقی قابل دفاع نیست و کاملاً مشکوک بلکه موهوم است. مسلمانها معیار برای مرزبندی بین مکاشفات رحمانی و مکاشفات شیطانی‌دارند، چون به مبانی عقلی برای اخلاق وبه وحی عقیده دارند. یعنی دو معیار وجود دارد؛ یکی اینکه مکاشفات شما و تجربیات فردی شما،برخلاف مکاشفات انبیاء از آب در نیاید. بخصوص وحی خاتم‌الانبیاء(ص)یعنی قرآن کریم، معیار ارزیابی است، و لذا هیچ تجربه دینی، در تناقض با شریعت، قابل قبول نیست و دومین معیار اینکه خلاف عقل مسلّم هم نباید باشد. امّا آیا در الاهیات پروتستانی آقای جان هیک، آیا مقیاسهای روشن اخلاقی داریم که بشود ایمان را با آن محک زد؟

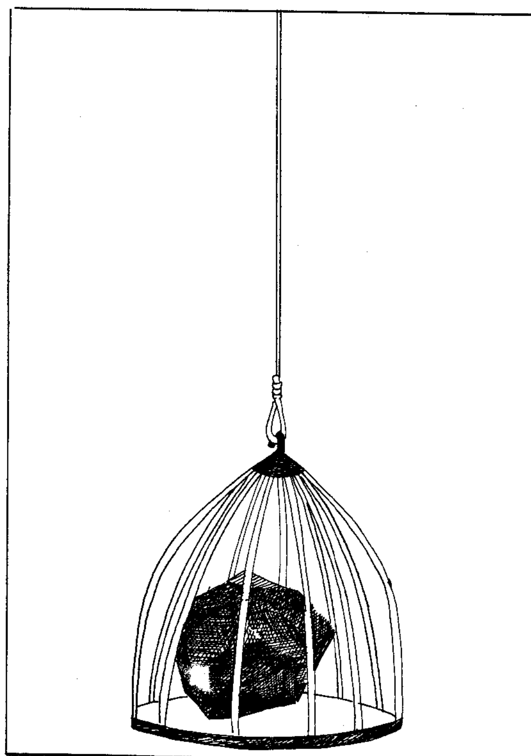
دکتر لگنهاوزن: البته هیک از معیار شهودی سخن گفته است. مثلاً می‌توانیم بگوییم که شیطان‌پرستی بد است چون شهود ما می‌گوید که نتیجه شیطان‌پرستی، جز بدی نیست.

کتاب نقد: شهود خود«شیطان پرست» طبق ادّعای خود او چه می‌گوید؟ ملاک، شهود کیست؟آیا شهود آقای جان هیک، ملاک است ؟! ضمن آنکه اصولاً «شهود»، پایگاه اپیستمولوژیک روشنی در دستگاه معرفتی «لیبرال - پروتستان» ندارد.



دکتر لگنهاوزن: این هم سؤال خوبی است چون چیزهایی را ایشان گمان می‌کند درست است که دیگران گمانی برخلاف آن دارند. مثلاً ایشان می‌گوید که دین یهود باید خودش را اصلاح کند. نباید بگوید که خدا ما را انتخاب کرد چون اخلاقاً این حرف درستی نیست. می‌گوید اسلام هم باید خودش را اصلاح کند. نباید دست دزد را ببرد، چون شهود می‌گوید که این عملی ضدّ اخلاقی است اما من مسلمان این شهودادّعائی ایشان را ندارم. برعکس ،اعتقادمن آنست که این دستور خداست و بسیار مناسب با اخلاق است نه ضدّ اخلاقی. پس می‌بینیم که آقای جان‌هیک، معیارهای فرهنگی لیبرالی خودش را«شهود»یا«اخلاق» می نامد و با آن، اقدام به ارزیابی شهوددیگران می‌کند. جان هیک ،حسن نیّت دارد ولی چیزهائی راکه ناخودآگاه در فکر خود اوست و از فرهنگ لیبرال گرفته است، به عنوان شهود می‌نامد.

کتاب نقد: «باید و نباید» گفتن خطاب به ادیان دیگر اصلاً آیا این نحوه مخاطبه،یک مخاطبه پلورالیستیک است؟! کسی که عمیقاً به پلورالیسم، معتقد باشد، تعیین تکلیف و امر و نهی به سایر ادیان



۱- در عالم ممکنات، هیچ چیز خالص یافت نمی‌شود، نه در عرصه طبیعت و نه در حوزه شریعت، نه در مورد فرد و نه جامعه و نه هیچ چیز دیگر و در نتیجه، همه جا حق و باطل بهم آمیخته‌اند و این مطلب را به قرآن کریم و کلام امام علی (ع) نیز نسبت می‌دهند.

۲- در میان ادیان، مذاهب و فرق دینی نیز نمی‌توان هیچ دین، مذهب یا فرقه‌ای را حق خالص و دیگری را باطل ناخالص دانست، بنابراین نه تشیع، اسلام خالص و حق محض است و نه تسنن، نه فقه مالکی، نه فقه جعفری و نه هیچ مذهب و فرقه دیگر اسلامی و غیر اسلامی.

۳- علت اینکه نزاعهای دینی غالباً به نتیجه نمی‌رسند و پیرو مذاهب و ادیان حاضر نمی‌شوند دست از مذهب و دین خود بردارند، همین آمیختگی حق و باطل به یکدیگر است، اگر یکی از این مذاهب و فرق دینی حق خالص می‌بود، هیچکس در انتخاب آن تردید و درنگ نمی‌کرد.



۴- این ناخالصی از این جا ناشی می‌شود که حقیقت دین، با اندوخته‌های پیشین ذهن انسان در می‌آمیزد و در نتیجه مکدر و تیره می‌شود و خلوص خود را از دست می‌دهد.

ارزیابی و نقد

۱- در تکوین و تشریع الهی باطل راه ندارد:

اگر مقصود از ناخالص بودن امور جهان، این بود که چون امور، ممکن الوجودند، هستی‌هایشان محدود و مشوب است، مطلب درستی بود و البته این مطلب، مستلزم باطل بودن جهان نیست، زیرا عالم ممکنات،

درعین محدودیت به عنوان فعل الهی، حقّ است و هیچگونه باطلی از جنبه فاعلی و غایی، مادی و صوری در آن راه ندارد. (ما خَلَقناَ السَّموات وَ الاَرضَ وَ ما بَینَهما اِلاّ بِالحَقّ/ حجر- ۸۵). پس عالم ممکنات، از این جهت که فعل خداوند حکیم و علیم است، منزّه از بطلان و نا بایستگی است و به عبارت دیگر، نظام فعلی جهان نظام احسن‌است(اَلّذی اَحسَنَ کُلَّ شَیءٍ خَلقَه/ سجده-۷)

همین گونه است در حوزه شریعت که وحی، فرشته وحی، نبی (گیرنده وحی)، دریافت وحی، حفظ و ابلاغ وحی، معجزه (برهان وحی)، تفسیر و تبیین وحی توسط پیامبر، تبیین و اظهار وحی برای مردم، همگی حقّ است (هُوَ الَّذی اَرسلَ رَسولَهُ بِالهدُی وَ دینِ الحَقّ/ توبه - ۳۳) و نیز فرمود: (لا اِکراهَ فِی الدّینِ قَد تَبَیَّن الرَّشدُ مِنَ الغَیّ/ بقره ۲۵۶) آیهٔ نخست، بیانگر حقّ بودن اصل دین است و آیه دوم، بیانگر این مطلب که دین حق، برای مردم آشکار، گردیده و آنان می‌توانند رشد را از غیّ و حق را از باطل بازشناسند، بدین جهت می‌افزاید: (فَمَن یَکفُر بِالطّاغوتِ و یُؤمِنُ بِاللّهِ فَقَد استَمسَکَ بِالعرُوَةِ الوُثقی) و در جای دیگر می‌فرماید: (قُلِ الحَقّ مِن رَبّکُم فَمَن شاءَ فَلیؤُمِن وَ مَن شاءَ فَلیَکفُر/ کهف - ۲۹) و باز می‌فرماید: (اِنّا هَدَیناهُ السَّبیلَ اِمّا شاکراً وَ امّا کَفوراً/ انسان - ۳)

از این آیات و نظایر آن به روشنی به دست می‌آید که دین، همان گونه که در مرحله تشریع و قبل از ابلاغ، حقّ خالص است، پس از ابلاغ چنین است و انسان نیز می‌تواند آن را بشناسد، درغیر این صورت «تبیین رشد از غیّ»، «کفر به طاغوت» و «ایمان به خدا» و «پیروی از حق» و «انکار باطل» معنایی نخواهد داشت.به عبارت دیگر لازمه فرضیه دوم تمایز حقّ از باطل در مرحله تشخیص، این است که صف مؤمن و کافر و سپاسگزار و ناسپاس از هم، قابل تفکیک نباشد و دین حقّ، از آیینهای باطل، ممتاز نگردد و این با غایت نبوّت و شریعت الهی که روشن کردن رشد از غیّ و دین حق از ادیان باطل است (لِیُظهِرَه عَلی الدّینِ کُلّه) و با اینکه صف مؤمنان از کافران جدا می‌گردد و سپاسگزاران از ناسپاسان باز شناخته شوند، تعارض آشکار دارد.



۲- حق از باطل قابل تفکیک است:

فرضیه مزبور می‌گوید: «سخن در اصل ادیان الهی نیست که عین حقند، سخن در فهم آدمیان و مذاهب مختلفه دینی است که همیشه مخلوطی از حق و باطلند».

ولی قرآن کریم تصریح می‌کند که نه تنها اصل ادیان الهی، عین حقّند، این حقّ به انسانها هم ابلاغ شده و به آنان رسیده است، به گونه‌ای که حق از باطل و رشد از غیّ، باز شناخته شده است و بر این اساس، دو صف

تشکیل می‌گردد که یکی صف طرفداران حق و دیگری صف پیروان باطل است. این، با آمیختگی حق و باطل در همه مذاهب در مرحله فهم و تفسیر دین امکان پذیر نیست. اگر چنین باشد که به محض اینکه دین حق، توسط پیامبر خدا به مردم ابلاغ گردد و معارف و مفاهیم دینی به ذهن انسانها وارد شود، با مفاهیم ذهنی آنان آمیخته می‌گردد، حق و باطل بهم درآمیزد و دین حق، صفت حق بودن را از دست می‌دهد و داوری میان حق و باطل تفسیرها، برداشت‌ها و مذاهب و آراء ممکن نخواهد بود، چگونه خداوند می‌فرماید: "قَد تَبَیَّنَ الرُّشدُ مِنَ الغَیِّ" و "لِیُظهِرَهُ عَلَی الدّین کُلِّهِ" و "بَیِّناتٍ مِنَ الهُدی والفُرقان"؟ و چرا از انسانها می‌خواهد که پیرو حق باشند و از باطل دوری گزینند؟ آیا این نقض غرض و تکلیف به مالا یطاق نخواهد بود.؟!

۳- حق و باطل در معرفتهای بشری:

از این جا نادرستی مطلب چهارم به دست می‌آید. درست است که معارف و احکام الهی هنگامی که لباس نزول برتن می‌کنند، لطافت و کمال نخستین خود (در علم ربوبی و لوح محفوظ)را از دست می‌دهند،و مرحله "اِحکام" کلام الله، غیر از مرحله "تفصیل" و تنزیل آن است.

(کتابٌ اُحکِمَت آیاتهُ ثُمَّ فُصِّلَت مِن لَدُن حَکیمٍ خَبیرٍ/ هود - ۱) ولی هرگز از حق بودن، خارج نمی‌شود و باطل در آن راه نمی‌یابد (لا یأتیه الباطلُ مِن بَینِ یَدَیه وَلامِن خَلفِهِ تنزیلٌ مِن حَکیمٍ حَمید/فصلت - ۴۲). وارد شدن کلام الهی و معارف و احکام دینی در اذهان بشر نیز، وحی را از وحی بودن نمی‌اندازد. سرمایه‌های ذهنی بشر (تصورات و تصدیقات) دوگونه‌اند: بخشی، همگانی و ثابت است و بخشی دیگر غیر عمومی و متحوّل، در بخش اول، باطل راه ندارد. آنچه ممکن است حق یا باطل باشد، بخش دوم است. برای نمونه، این قواعد عقلی و بدیهی،جزء معرفتهای بشری ثابت و همگانی‌اند:

۱- اجتماع و ارتفاع نقیضین، محال است ۲- سلب شیء از خود، محال است ۳- هر معلولی، علّتی می‌خواهد ۴- جمع ضّدین، ممکن نیست ۵- ذاتی، تغییر پذیر نیست ۶- ادعای بی‌دلیل، پذیرفته نیست ۷- حیات عقلی، برتر از حیات غریزی است ۸- در زندگی اجتماعی، نظم و قانون لازم است ۹-شکر منعم، پسندیده و لازم است ۱۰- عدالت، نیکوست ۱۱- وفای به وعده، پسندیده است ۱۲-احسان و نیکی، ممدوح است ۱۳- ظلم و بی‌عدالتی، نکوهیده است و....

در سایه چنین سرمایه‌های ذهنی و عقلی استواری است که جداسازی حق از باطل و درست از نادرست امکان پذیر می‌باشد و بشر به حقیقت شناسی و حقیقت پذیری تکلیف شده است. این معرفتهای بدیهی و



ثابت به انضمام اصول روشنی که از طریق وحی به بشر ارزانی شده است، معیار و مقیاس شناخت حق از باطل می‌باشند و می‌توان در مورد حق و باطل آراء و مذاهب و ادیان داوری کرد و چنین است که امام کاظم (ع) فرمود: خدا بر بندگان خود دو حجت دارد. یک عقل که حجت باطنی است و دیگری پیامبران و پیشوایان معصوم که حجت ظاهری‌اند.

شناخت پذیری حق و باطل در حوزه ادیان و مذاهب

چنین نیست که در ادیان و مذاهب، حق خالص یا باطل خالص نباشد و یا شناخت آن، امکان پذیر نباشد. دراین باره سه احتمال موجود است:

۱- حق خالص ۲- باطل خالص ۳- آمیزه‌ای از حق و باطل، یعنی عقیده‌ای مرکب که بخشی از آن درست و بخشی از آن نادرست است، ولی مرکب از حق و باطل نیز، حکم باطل را دارد.

مثال اول، عقیده به «وحدانیت ذات الهی» است یعنی اینکه خداوند، نه شریک و مثل دارد و نه دارای اجزاست.

مثال دوم، اعتقاد به الوهیت مسیح است یعنی مسیح در عین اینکه بشر است، خداست.

مثال سوم، اعتقاد به اینکه خدا هم یکتاست و هم سه‌گانه است، که بخش اول آن (خدا یکتاست) حق، و بخش دوم آن (سه‌گانگی خدا) باطل است و به خاطر بخش دوم، این عقیده در مجموع، باطل خواهد بود؛ چون مستلزم «جمع میان متناقضین» است. مگر اینکه تثلیث به گونه‌ای تفسیر شود که مستلزم محال نباشد و در آن صورت، اساساً موضوع بحث تغییر کرده و به نفی تثلیث باز می‌گردد.

همین گونه است مسئله نبوت پیامبر اکرم (ص) که در مورد آن فرضهای زیر قابل طرح است:

۱- رسول اکرم (ص)، پیامبر خدا و نبوت او، جهانی و ابدی است (عقیده مسلمانان = حق)

۲- رسول اکرم (ص)، پیامبر خدا است ولی نبوت او جهانی نیست. (عقیده برخی از مسیحیان = حق + باطل)

۳- رسول اکرم (ص)، پیامبر خدا است و نبوت او جهانی است ولی ابدی نیست (عقیده بهائی‌ها = حق + باطل)

۴- رسول اکرم (ص) پیامبر الهی نیست (عقیده منکران رسالت پیامبر اسلام = باطل)

مسأله امامت و خلافت، که اساس تشیع و تسنن را تشکیل می‌دهد، نیز همین گونه است. به اعتقاد شیعه، امامت و خلافت، مقام و منصبی است الهی ... ولی به عقیده اهل سنت، امامت و خلافت، مقام ...



در این دو نظریه، یک عقیده، مشترک و مورد قبول هر دو دسته است و آن «وجوب امام و خلیفه پیامبر» در جامعه اسلامی است و هر یک از آن دو نیز، عقیدهٔ مخصوص به خود را دارد. عقیده مشترک، از نظر هر دو گروه، حق است. چنان که هر یک از آن دو نیز عقیده مخصوص خود را حق می‌داند و البته‌مذهب حق درباب امامت و خلافت، از یکی از آن دوحال، بیرون نیست. زیرا اگر هیچکدام حق نباشد، اصل وجوب امامت، انکار می‌شود که قطعاً باطل است. (لَابُدَّ لِلناس مِن أَمیرٍ / نهجُ‌البلاغه - ۴۰)

پس این جمله که "نه تشیع، حق خالص است و نه تسنن، مساوی با این است که‌بگوئیم "پس از پیامبراکرم(ص)،اصولاً جامعه اسلامی، به امام و خلیفه نیاز ندارد" (=انکار اصل امامت و رهبری). و این سخن هم از نظر عقل و نقل، مردود است و مورد انکار همه مسلمانان می‌باشد.

همین مطلب در مورد فرقه‌ها و انشعاباتی که در دنیای تشیع و تسنن پدید آمده است، نیز صادق است. در دنیای تشیع، فرقه‌هایی به نام اثنا عشریه (امامیه)، کیسانیه، زیدیه و اسماعیلیه پدید آمده است و در جهان تسنن، فرقه‌های معتزله، اشعریه، ماتریدیه، ظاهریه و اهل الحدیث و .... پدیدار گشته است. همه این فرقه‌ها مشترکاتی دارند و مختصاتی و می‌توان حق را از باطل جدا ساخت و چنین نیست که عقاید مشترک و مختص آنها نه حّق خالص باشد و نه باطل خالص. مثلاً عقیده مشترک شیعه، اعتقاد به منصوص بودن امامت است که همگی این اصل را حق می‌دانند ولی اثناعشریه به امامان دوازده‌گانه (که به نام معین شده‌اند) معتقد است، و فرقه‌های دیگر شیعه، به این‌مصادیق ، معتقد نیستند. امانمی شود که هردوصحیح باشد. چون نمی‌شود که جانشینان پیامبر، هم دوازده امام معین باشند (عقیده امامیه اثناعشریه) و هم دوازده امام یاد شده نباشند. این محال است اما راه تشخیص حق از باطل‌دراین مورد، رجوع به احادیث اسلامی است چون: حدیث ثقلین، حدیث غدیر، حدیث سقیفه، حدیث منزلت، حدیث جابر و غیره حقانیت قول شیعه اثناعشریه را اثبات می‌کند.



در مورد فرقه‌های اهل سنت نیز چنین است، اساس اختلاف میان معتزله و اشعریه، مسأله «حسن و قبح عقلی» است و این مسأله، یا حق است یا باطل. فرض اینکه« هم حق است و هم باطل»، یا« نه حق است و نه باطل»، مستلزم جمع و رفع نقیض‌ها است که امتناع آن ذاتی و بدیهی است.

بنابر این در مسایلی که مرزهای ادیان و مذاهب و فرق را روشن می‌سازد، حق و باطل، از هم جدا و کاملاً قابل تشخیص است و فرض ناخالص بودن حق و باطل، مستلزم تناقض است.

دو نکته‌مهم‌را باید در نظر داشت:

نکته اول اینکه از جنبه نظری، نمی‌توان همه نظریه‌هائی را که پیروان یک دین یا یک مذهب و فرقه

دینی ابراز می‌کنند، حق یا باطل دانست. چه بسا در نظریات همه یا برخی از پیروان ادیان و مذاهب، یک یا چند نظریه حق یا باطل وجود داشته باشد. مثلاً اعتقاد به خدا، نبّوت عامّه و معاد و یک سلسله اعمال و آداب دینی که مسیحیان بدان معتقدند، حق است و همگی مورد قبول اسلام و مسلمین نیز هست. چنان که اعتقاد به تثلیث به معنای معروف آن در میان مسیحیان، باطل است و عقیده برخی از متکلمان مسیحی که آن را انکار کرده‌اند، حق است.

در میان مسلمانان نیز چنین است: اعتقاد به نبّوت عامّه و خاصّه که همه آنان بدان معتقدند، حق است. ولی اعتقاد به عدم عصمت مطلقهٔ پیامبران که برخی گفته‌اند، باطل است. اعتقاد به نزول قرآن و معجزه بودن آن که همگان به آن عقیده دارند، حقّ است و اعتقاد به تحریف قرآن، باطل است.

اعتقاد به نادرستی نظریه جبر در مذهب معتزله، درست ولی اعتقاد به تفویض، باطل و نادرست است یعنی معتزلهٔ در این جا دو آموزه را بهم ترکیب کرده‌اند که یکی حق و دیگری باطل است و این حق و باطل از یکدیگر قابل تفکیک است. (لاَ جَبَر وَ لا تَفویضَ و لکِن اَمْر بَینَ الاَمَرینِ)

نکته دوم اینکه در مقام عمل نیز، در میان پیروان ادیان و مذاهب، هم اعمال پسندیده یافت می‌شود و هم اعمال ناروا. ممکن است فردی مسیحی، از دروغگویی بپرهیزد ولی فردی مسلمان، دروغگو باشد و بالعکس. همین گونه است در سایر اعمال خوب و بد که از مشترکات ادیان و مذاهب است.

ناخالص بودن به یکی از دو معنای یاد شده، پذیرفتنی است، ولی نتیجهٔ آن، این نیست که نتوان در حق و باطل بودن اصل ادیان و مذاهب، داوری کرد و فی المثل در باب تثلیث یا نبّوت پیامبر اکرم (ص) که اسلام و مسیحیت را از هم جدا می‌سازد، نتوان حق را از باطل بازشناخت یا در باب امامت و خلافت، که مرز میان تشیع و تسنن است، نتوان حق و باطل را از هم جدا نمود.



۵- منشاء اختلافات دینی و مذهبی چیست؟

وجود اختلافات دینی و نزاعهای مذهبی و فرقه‌ای نیز دلیل منطقی بر آمیختگی حق و باطل و شناخت ناپذیری آن دو نیست، چنین استدلالی مبنی بر یکی از پیش فرضهای زیر است:

۱- حق و باطل، در واقع و نفس الامر، چنان بهم آمیخته‌اند که تن به تفکیک نمی‌دهند.

۲- مقیاس و معیاری برای جدا ساختن آن دو از یکدیگر در اختیار بشر نیست.

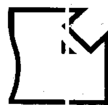
۳- دستگاه ذهن و اندیشه بشر، ابزارهای دقیق برای به کار گرفتن مقیاسهای بازشناسی حق از باطل را ندارد.

از بحثهای قبل، نادرستی همه این پیش فرض‌ها روشن شد و ثابت شد که حق و باطل، هم در واقع، از

یکدیگر تمایز دارند و هم در مقام اثبات و شناخت، معرفت پذیرند و هم دستگاه ذهن و اندیشه انسان، فی الجمله بر انجام چنین کاری تواناست. البته این کار در مسایل کلی و بسیط، عمومی و همگانی است، ولی در مسایل جزئی و پیچیده، بر عهده مجتهدان و متخصصان در علوم دین است که بسان سایر رشته‌های علمی، غیر متخصصین به متخصصان رجوع می‌کنند.

از آنجا که ذهن و اندیشه انسانهای غیر معصوم، خطا پذیر است، می‌توان گفت درصدی از نزاعها معلول نارسایی ذهن و اندیشه در جدا ساختن حق از باطل است. چنان که امام علی (ع)، ساده لوحی و سطحی‌نگری خوارج را عامل انحراف آنان دانسته می‌فرماید: "اَنتُم مَعاشِر اَخِفّاء الهام سُفَهاء الاَحلام"(۴۴)، در جای دیگر، تفاوت آنان را با قاسطین در این می‌داند که خوارج، حق را می‌خواستند ولی در شناخت آن خطا کردند، ولی قاسطین، طالب باطل بودند و آن را یافتند (لَیسَ مَن طَلَبَ الحَقَّ فَأخطأه کَمَن طَلَبَ الباطِلَ فَاَدرَکَه) (۴۵) آنکه حق را جُست و خطا کرد، همچون کسی نیست که باطل را طلبید و بدان رسید.

ولی گاهی عدم شناخت حق یا عدم پذیرش آن، معلول یک رشته عوامل سیاسی، فرهنگی و نفسانی است. قرآن کریم، سنت گرایی منفی را یکی از موانع شناخت یا قبول حق دانسته، یادآور می‌شود که مشرکان در رد دعوت پیامبران الهی به توحید و ترک بت پرستی و انجام کارهای ناروا، به روش نیاکان خود احتجاج می‌کردند (زخرف/ ۲۳ و آیات دیگر) و درباره منکران نبوت موسی (ع) می‌فرماید: "آنان، نبوت او را انکار کردند در حالی که به درستی آن یقین داشتند"(نمل/۱۴). در تاریخ اقوام و ملل، نمونه‌های بسیاری از کسانی که در عین یافتن حقیقت، به دلایل نفسانی، از پذیرش آن سرباز زدند، یافت می‌شود و این امر، اختصاص به بحثهای بین الادیان یا بین المذاهب هم ندارد. چه بسا دو شخصیت علمی پیرو یک مذهب که در یک مسأله اختلاف داشته‌اند و حقانیت رأی یکی بر دیگری اثبات شده است ولی علل نفسانی مانع از پذیرش آن گردیده است و عوامل اخلاقی و اجتماعی و ... بسیاری منشاء اختلافها می‌باشند.



۶- تمثیل« حق و باطل» در آیه کریمه« رعد»

بر مدعای ناخالصی و جداناپذیری حق و باطل، به آیه ۱۷ سوره رعد استدلال شده است. آیه کریمه، بیانگر دو مطلب است: یکی اینکه آبی که از آسمان نازل می‌شود، در هر وادی و جویباری به قدر گنجایش آن جاری می‌شود. دوم اینکه بر روی آبی که سیل آسا در آن وادی و جویبار جاری می‌شود، کفی پدید می‌آید، آنگاه آن کف ناپدید می‌شود و آب در زمین باقی می‌ماند. در آیه کریمه، تصریح شده که ذکر این مطلب، به عنوان

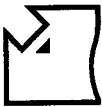
مثالی است که وضع حق و باطل را برای مردم بیان می‌نماید و آن دو چیز است :

۱- حق، دارای درجات و مراتب است "فَسالَت اَودِیَةٌ بِقَدرِها" آبی که از آسمان نازل می‌شود و در جویبارهای مختلف قرار می‌گیرد، در حقیقت« آب بودن»، تفاوتی ندارد. هر جویباری، به مقدار ظرفیت خود از آن بهره می‌برد و چنین است معارف الهی و اذهان و اندیشه‌های بشری که هر یک، سهم ویژه‌ای از آن به دست می‌آورد، گرچه همه از حقّ، نصیب برده‌اند ولی نصیب‌ها متفاوت است.(البته متضادنمی تواند باشد .)

۲-گاهی در کنار« حق»، باطل هم پدید می‌آید. بسان کفی که بر آب می‌نشیند و چهره حق را می‌پوشاند و چه بسا طالب آب به‌گمان آنکه آنچه می‌بیند، فقط کف است نه آب، از آن روی بر می‌تابد ولی باید کف باطل را کنار زد و به آب حقیقت رسید و به مقدار ظرفیت خود از آن بهره برد. (فَاَمّا الزَّبَد فَیَذهَب جُفاء اَمّا ما یَنفَعُ النّاسَ فَیَمکُث فِی الاَرضِ)

این آیه، نه تنها بر جداناپذیری حق از باطل، دلالتی ندارد بلکه بصراحت، جداپذیری حق از باطل و اصالت حق و بی‌پایگی باطل را با مثال روشنی تبیین نموده است. پس راه یافتن باطل در حوزهٔ حقّ، و مکدّر و مکتوم ساختن آن، نه دلیل بر تفکیک ناپذیری حق از باطل است و نه مهر تأییدی بر همه مذاهب و عقاید می‌باشد و نه بار مسئولیت و تکلیف را در بازشناسی حق از باطل و ردّ باطل از دوش انسان بر می‌دارد.

قرآن کریم پس از اشاره به مجموعه‌ای از احکام شریعت اسلام، آن را به عنوان «راه راست الهی» توصیف کرده، مسلمانان را توصیه می‌کند که از آن پیروی کرده و از راهها و شرایع و ادیان دیگر پیروی نکنند تا رستگار شوند. چنان که می‌فرماید: (وَ اِنَّ هذا صراطی مُستقیماً فَاتَّبِعوه و لاتَتَّبِعوُا السُّبل فَتفرَّق بِکُم عَن سَبیله ذلکُم وَصّاکُم به لَعلَّکم تَتَّقوُنَ/ انعام - ۱۵۳)



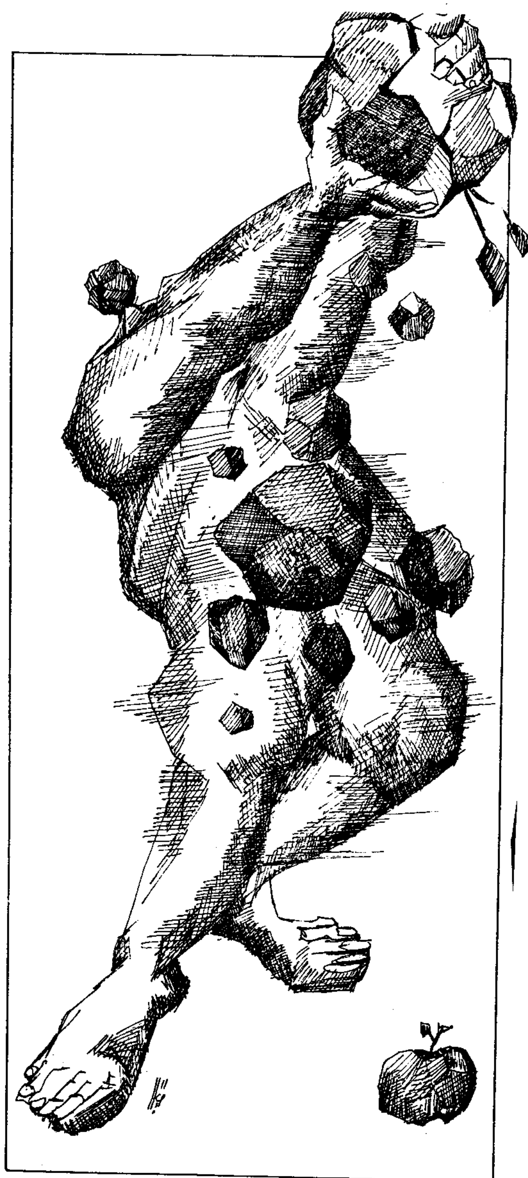
از عبدالله بن مسعود روایت شده که گفت: پیامبراکرم (ص)، خطی را در برابر خود رسم کرده و فرمودند: «این، راه رشد است». آنگاه خطوط دیگری در جانب راست و چپ خود ترسیم نمود، سپس فرمود: «این‌ها راههایی است که هر یک از آنها شیطانی است که مردم را به پیروی از آن فرا می‌خواند».[۴۶]

سخن امام علی (ع) در نهج البلاغه نیز ناظر به همین مطلب است آنجا که فرمود: «گرایش به راست و چپ، گمراهی است و طریق وسط (روش اهل بیت «ع»)، جادّه هدایت است و خواصّ و آثار نبوت بر آن برقرار و پا برجا خواهد بود. چنان که منفذ و راه ورود به سنت پیامبر اکرم (ص) و راه رستگاری نیز همان است.»[۴۷]

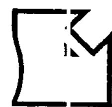
آمیختگی حق و باطل به یکدیگر و التباس حق به باطل، کاری است شیطانی که گاهی بشر چه از روی سهو و چه از روی عمد، وسیلهٔ انجام آن می‌گردد. البته در صورت سهو، معذور است، ولی در صورت عمد، چرا

معذور باشد؟! التباس حق و باطل از روی عمد، بسان پوشیده داشتن حق و خودداری از ابراز آن، کاری نکوهیده و ناپسند است. از این رو خداوند به پیامبر گرامی اسلام دستور می‌دهد تا پیام حق را به اهل کتاب رسانده، از آنها بخواهد که آگاهانه دست به التباس «حق» به «باطل» نزنند و از کتمان حق، برحذر باشند، قُل یا اَهلَ الکِتاب لِمَ تَلبِسون الحَقَّ بِالباطلِ وَ تَکتُمونَ الحَقَّ وَ اَنتُم تَعلَمُونَ/ آل عمران -۷۱)

بنابراین از دیدگاه قرآن کریم، آمیختگی حق و باطل و مشتبه شدن آن دو،امری طبیعی و اجتناب ناپذیر نیست. بلکه غیر اصیل و غیر طبیعی است، به وسوسهٔ شیطان و بدست انسانهای خودخواه، صورت می‌گیرد. و گرچه خداوند بر خنثی کردن مکر و کید شیطان تواناست ولی چون نظام تشریع، بر پایه اختیار و امتحان انسان، استوار است، آنچه خداوند در این باره انجام می‌دهد، روشنگری و هدایتگری کسانی است که صادقانه در جهت شریعت حق، گام بر دارند و به دعوت حق، پاسخ می‌دهند. بدین جهت، پیروزی شیطان در اضلال برخی از افراد بشر، به معنی غلبه مکر شیطان بر مشیت خداوند نیست.



۷- تفکیک پذیری حق و باطل از دیدگاه امام علی (ع)



در کلامی از امام علی (ع) آمده است که «اگر حق و باطل از هم جدا می‌شدند، امر بر مردم مشتبه نمی‌گردید». از این سخن امام (ع) نتیجه گرفته شده است که حق و باطل، تفکیک پذیر نیستند، بنابر این نمی‌توان آیین و مذهب یا عقیده و رأیی را حق یا باطل خالص دانست، بلکه هر یک سهمی از حق و سهمی از باطل دارد (پلورالیسم دینی).

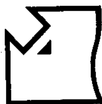
حال آنکه امام (ع) اتفاقاً، منشاء پیدایش فتنه‌ها و نزاعها را پیروی از هوای نفس و بدعت گذاری در دین خدا دانسته‌اند. پس اختلافات فرقه‌ای، ریشه در هوای نفس دارد که مایهٔ بدعت گذاری در دین و مخالفت با کتاب خداست و همین عقاید و احکام مخالف قرآن، پایهٔ حکومت شیطانی قرار می‌گیرد و کسانی براساس آنها بر مردم حکومت می‌کنند.

در اینجا سخن امام (ع)، ناظر به خواصّ امت است، آنان که عهده‌دار دین شناسی‌اند و یا بر مسند حکومت، تکیه می‌زنند. این گروه، وقتی طالب هوای نفس باشند، دست به مذهب تراشی و بدعت گذاری در دین می‌زنند.

ولی کامیابی این دسته در نیل به مقاصد نفسانی خود، بدون جلب توجه مردم و متفرق ساختن آنان و برانگیختن حساسیت‌های فرقه‌ای و مذهبی آنان ممکن نیست. از این روی، دست به صحنه سازی برای مشتبه ساختن حق به باطل می‌زنند (یُؤخَذُ مِن هذا ضِغثٌ و مِن هذا ضِغثٌ فَیُمزَجانِ) کمی از حق، با کمی از باطل آمیخته می‌گردند و دامی برای شکار افکار و عقاید انسانهای عادی پدید می‌آید. اگر چنین نمی‌شد و حق و باطل، همان گونه که هستند به مردم معرفی می‌شدند، نه حق جویان، پذیرای باطل می‌شدند و نه باطل گرایان در طعن زدن بر حق، طرفی می‌بستند.

امام(ع) در پایان، یادآور می‌شوند که در چنین شرایطی، مردم دوگروه می‌شوند، گروهی که ولایت شیطان را می‌پذیرند و گمراه می‌گردند و گروهی که در پرتو هدایت الهی قرار گرفته و نجات می‌یابند.[۴۸]

بنابراین امام علی (ع)، نه تنها پلورالیزم دینی را به معنای جداناپذیری حق از باطل، و اینکه هیچ فرقه‌ای حق خالص و باطل خالص نمی‌باشد، توجه نکرده‌اند بلکه در مقام تحلیل فتنه‌ها و انحرافات دینی و بیان شیوه‌ای که باطل گرایان در گمراه ساختن مردم از آن بهره می‌گیرند، خلاف آن فرموده‌اند. اگر امام (ع)، حق و باطل را از هم جدا ناپذیر و شناخت ناپذیر می‌دانست چرا مردم را به دوگروه شیطانی و رحمانی تقسیم کرده و تنها گروه دوم را اهل نجات دانسته است؟ اگر به راستی می‌خواهیم از امام علی (ع)، درس دین شناسی و دینداری بیاموزیم، باید امانت را در نقل و فهم کلام علی (ع) رعایت کنیم.





نمی‌کند حتّی به ارزیابی و رّد و قبول هیچ مکتب و دینی نباید بپردازد. بلکه قاعدتاً می‌گوید که همه شما از منظری به حقیقت، نگاه کردید و همه شما حسن نیّت دارید پس همه درست فهمیدید. ولی نباید بگوید که یهودی باید چه کند و مسلمان باید احکام شرعش مثلاً حد سرقت را کنار بگذارد. این «باید و نباید» با چه معیارهایی است؟ اگر بگوید من معیارهایی دارم، در واقع معنای این «بایدها و نبایدها» آن است که خود آقای «جان هیک» هم به پلورالیسم خالص، معتقد نیست و پلورالیسم، خطوط قرمزی دارد. منتها خط قرمزها را ایشان می‌خواهند تعیین کنند. مثلاً به «شهود» و «اخلاق» استناد می‌کنند ولی برای هیچکدام هم تعریفی که مورد اجماع همه ادیان باشد، نمی‌دهد. تعریفی که «جان هیک» از شهود و اخلاق می‌دهد، به قول شما تحت تأثیر دیدگاههای لیبرالیسم و تفسیری خاصّ از مفهوم تجربه دینی است. این ملاکها همه، ملاکهای روانشناختی فردی خود جان هیک است) و (بحث‌هایی که از شلایرماخر به بعد بوده است. پس اختلاف بر سر این نیست که یکی دعوت به پلورالیسم خالص می‌کند و دیگری مخالف است. بلکه موضوع بحث، این خواهد بود که هر دو برای پلورالیسم، خطوط قرمز قائلند و اختلاف در این است که خطوط قرمز در کجاست. من در مقام تصوّر، شش هفت نوع دعوت پلورالیستی را ممکن می‌بینم یعنی از نقاط متعدّدی، می‌شود عزیمت کرد به پلورالیسم ولی دو سه تایش مهمتر است. یکی اینکه کسی بگوید چیزی بنام سعادت و شقاوت، نجات و هلاکت، حق و باطل، هدایت و ضلالت، اصلاً واقعیت ندارند و صرفاً اصطلاحاتی است که فرقه‌ها و ادیان مختلف جعل می‌کنند برای اینکه ایجاد داعی و انگیزه در پیروانشان بکنند، بالاخره همه انسانها حّب ذات دارند و حساسیت نسبت به نجات و هلاکت نشان می‌دهند. ادیان هم از این حساسیت استفاده کرده‌اند والا هیچ توضیح روشنی وجود ندارد. این پلورالیزم که در اسلام واقعاً قابل قبول نیست. ما هم دلایل عقلی و هم دلایل نقلی علیه این رویکرد داریم. جان هیک هم بعید می‌دانم که به این معتقد باشد.



شواهدی دیگر از نهج البلاغه

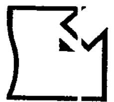
۱- در نخستین خطبه نهج البلاغه، آنجا که درباره آفرینش انسان و ویژگیهای او سخن گفته از جمله فرموده است: " وَ مَعرِفةٌ یَفرق بها بَینَ الحَقِّ وَ الباطل» : خداوند به انسان، معرفتی عطا کرد که به واسطه آن، حق را از باطل جدا می‌سازد. این جمله، در حقیقت، ملهم از کلام الهی است که فرمود : "فَألْهَمها فُجورَها وَ تَقواها".

۲- در خطبه‌ای پس از بیعت مردم، فرمود: "حقٌ وَ باطِلٌ وَ لِکُلّ اَهلٌ": در جامعه، دو مذهب و دو طریقه و آیین است، یکی حق و دیگری باطل و هریک از آن دو را طرفدارانی است. در ادامه از اینکه در تاریخ بشر، بسیار اتفاق افتاده است که باطل بر مردم حکومت کرده و طرفداران حق، اندک بوده‌اند، یاد کرده است.(۴۹)

۳- در خطبه ۳۳ و ۱۰۴ با تأکید بسیار فرموده است "من، شکم باطل را خواهم درید تا حق را از درون آن بیرون آورم"، پس حق از باطل، تفکیک پذیر است.

۴- در خطبه ۱۴۱ فرموده است هرگاه درستکاری فردی ثابت شد، نباید هر گفته‌ای را که در نکوهش او می‌شنود، بپذیرد. زیرا ممکن است برخی از این سخنان باطل و نادرست باشد. آنگاه معیاری را برای تشخیص حق از باطل در این باره به دست داده و فرموده است: میان حق و باطل، چهار انگشت فاصله است، باطل آنست که بگویی شنیدم و حق آن است که بگویی دیدم.

۵- در خطبه ۱۷۷ درباره حَکَمین (ابوموسی اشعری و عمروبن عاص) فرموده است: "تَرکا الحَقَّ و هُما یبصرانه": با اینکه حق را آشکارا می‌دیدند، رها کردند.



۶- در خطبه ۱۹۷ خود را بر جاده حق و مخالفان خود را بر طریق باطل دانسته می‌فرماید: "فَوَاللّهِ لا اِلهَ اَلّا هُوَ اِنّی لَعَلی جادَّهِ الحَّق، وَ اِنَّهُم لَعَلی مَزَلّةِ الباطِل".

و موارد بسیار دیگری از این قبیل که نقل آنها به نوشته جداگانه‌ای نیاز دارد.

۸_ نکته‌ها و نقدهایی دیگر

الف: گفته شده است که «آیا شگفت آور و تأمل خیز نیست که فقیهان شیعه برای اثبات ولایت مطلقه فقیه و تبین امر مهم و عظیم حکومت دینی عمده تکیه‌شان بر روایتی است از عمر بن حنظله (که در ثقه بودنش جمعی شک داشته‌اند) و مضمون روایت هم سئوالی است مربوط به نزاعهای جزئی بر سر ارث و طلب و ... و لفظ وارده در آن روایت هم حکم و حاکم است که ذو وجوه و محتمل المعانی است، دلالت روایت هم بر

مقصود، به هیچ وجه روشن و محکم و اجماعی نیست. (۵۰)

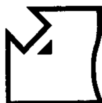
نقد:

۱- گرچه در توثیق «عمر بن حنظله» اختلاف است ولی روایت وی مورد قبول فقهای شیعه است، بدین جهت که از آن به "مقبوله" تعبیر می‌کنند.

۲- چه کسی گفته است که عمده دلیل قائلان به «ولایت مطلقه فقیه»، حدیث عمر بن حنظله است؟ خوب بود ذکر مدرک می‌شد تا مجال داوری برای خواننده نکته بین، فراهم می‌گردید. امام خمینی (ره) بر آن است که ولایت فقیه، اگر به خوبی تصور شود، تصدیقش بدیهی خواهد بود. آن گاه در سایه اصول روشن عقلی و نقلی به تصویر آن می‌پردازد و مقبوله عمر بن حنظله را نه دلیل، بلکه تنها بعنوان مؤیّد، تلقی می‌کند.(۵۱)

۳- آنان که به مقبولهٔ «عمر بن حنظله» استدلال کرده‌اند، از تنقیح مناط و مخصّص نبودن مورد و شواهد دیگر نقلی کمک گرفته‌اند.

ب :گفته شده است: «همین که افراد نادری از عالمان دینی قائل به تحریف قرآن بوده‌اند آیا نشان نمی‌دهد که دامنه تصرف دست بشر در عرصه دینی بسی گسترده است (دست کم به زعم آنان) و داشتن و خواندن قرآنی محرّف با دینداری و مسلمانی سازگار نیست.»(۵۲)



نقد: ۱- فرضیه تحریف قرآن، پنداری بیش نیست و عقیده رسمی و مسلم علمای شیعه، قطعاً برخلاف آن است و قول شاذ در هیچ مذهبی، قول رسمی آن مذهب به شمار نمی‌رود.

۲- نسبت قول به تحریف به «مرحوم کلینی» بلا دلیل است. اولاً: احادیث یاد شده، صریح در تحریف قرآن نیستند و همگی تأویل و تفسیر درست دارند.

ثانیاً: شهادت مرحوم کلینی بر صحیح بودن روایات از نظر او،دلیل بر این نیست که وی به مضمون همه آنها فتوا داده است. صحت حدیث، به معنی داشتن علم یا اطمینان به صدور حدیث از معصوم است، ولی برای فتوا دادن به مضمون آن، شرایط دیگری هم لازم است که به دلالت و ... مربوط است.

۳- قائلان به «تحریف»، تنها قایل به کاهش شده‌اند نه به افزایش و تغییر. در اینکه قرآن موجود، تماماً وحی است، جای تردید نیست. بنابراین متفرع ساختن این نتیجه، بر نظریهٔ یاد شده که "داشتن و خواندن قرآنی محرّف، با دینداری و مسلمانی ناسازگار نیست"، منصفانه نیست. این نتیجه، ذهن خواننده را به تحریف

مصطلح در مورد تورات و انجیل سوق می‌دهد، که کلام بشر در کلام الهی راه یافته و در نتیجه، وحی و کلام الهی را از اصالت انداخته است. در حالی که بنابه عقیده قائلان به تحریف، اصالت کلام الهی و مخلوط نشدنش به کلام بشری به قوت خود باقی است.

ج: گفته‌اند که: «آیا اگر حیات مبارک پیامبر طولانی‌تر می‌شد و یا وقایع تاریخی مهم دیگری در طول عمر ایشان رخ می‌داد، حجم قرآن از اینکه هست بسی افزون تر نمی‌گشت، مگر قرآن پا به پای زمانه رشد نیافته و پیش نیامده است؟» (۵۳)

نقد: نقش حوادث و رخدادها در نزول قرآن، اولاً: به طور فی الجمله صحیح است نه بالجمله و ثانیاً: تأثیر آنها در نزول تدریجی قرآن کریم است، ولی مجموعه قرآن، اصل ثابت و معیّن در علم ربوبی و لوح محفوظ، یک بار به طور کامل و دفعی بر قلب پیامبر اکرم (ص) نازل شده و بار دیگر به طور تدریجی. نقش حوادث در نزول قرآن (شأن نزولها)، مربوط به نزول تدریجی آن است. حتی کسانی هم که به دو مرحله‌ای بودن نزول قرآن (دفعی و تدریجی)، معتقد نیستند، در این که اصل قرآن را مجموعه‌ای معارف و احکام ثابت و معین تشکیل می‌دهد، سخنی ندارند. بنابر علم پیشین و ثابت الهی که مبداء تکوین و تشریع است، همه چیز در مرحله علم ربوبی نظام ثابت و معینی دارد، آنگاه به طور دفعی یا تدریجی موجود می‌گردند. بنابراین اگر عمر پیامبر اکرم (ص) طولانی‌تر می‌بود و یا حوادث دیگری هم در زمان او رخ می‌داد، در حجم قرآن، تغییری پدید نمی‌آمد.

د: گفته شده که: «بر دینی این چنین، نه بار بسیار می‌توان نهاد و نه از سوی آن وعده بسیار می‌توان داد و نه به نام آن کارهای بسیار می‌توان کرد. این فروتنی و کم ادعایی است که همنشینی و هم سخنی را مطبوع و میسر می‌سازد و راه را برای تحقق پلورالیسمی انسانی و دینی می‌گشاید.»(۵۴)



نقد: مفاد عبارات فوق، این است که اسلام، دینی ناقص و نارساست و نباید انتظار پاسخگویی به مسایل مربوط به زندگی معنوی و نظام اجتماعی و سیاست بشر را از آن داشت، یعنی رد نظریهٔ «کمال دین» و اینکه اسلام، توانایی هدایت معنوی و رهبری جامعه بشری را تا قیامت دارد و نیز تصریح شده است که پلورالیسم دینی با دعوی کمال دین و جامعیت آن سازگار نیست.

دعوی قرآن کریم در مورد شریعت قرآن و اسلام، بر خلاف نظریهٔ «نارسایی و کامل نبودن دین» است، فقط به ذکر چند آیه بسنده می‌کنیم:

۱- وَ نَزَّلنا عَلَیکُم الکتابَ تِبیاناً لِکُلّ شَیءٍ. (نحل/۸۹)

۲- فَاَقِم وَجهَکَ لِلدّین حَنیفاً فِطرة اللّه الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیها، لا تَبدیلَ لِخَلقِ اللّهِ ذلِکَ الدّینُ القَیِّمُ وَلکِن اَکثَرَ النّاسِ لا یَعلمونَ. (روم/۳۰)

۳- اَلیَوم اَکمَلتُ لَکُم دینَکُم وَ اَتممتُ عَلَیکُم نِعمَتی وَ رَضیت لکم الاسلامَ دیناً. (مائده/۳)

۹- خویشاوندی حقایق

گفته‌اند: «مبنای دیگری که برای پلورالیسم دینی پیشنهاد شده، مسئله خویشاوندی حقایق است، هیچ حقی با هیچ حق دیگری بی‌مهر و ناسازگار نیست، این نکته بدیهی منطقی اولاً: حق را از رنگ و انگ غربی و شرقی و ارتجاع و ترقی نجات می‌دهد و حق جویان را برای تحصیل از روی آوردن به هیچ قبله و درگاهی منع نمی‌کند و ثانیاً: حق شناسان را به موزون کردن مستمر حق خویش با حقهای دیگران، امر و دعوت می‌کند، مدلول این سخن این است که در بنا کردن کاخ رفیع حق، همه مشارکت دارند و بل از همه باید شرکت خواست.»(۵۵)

ارزیابی و نقد

در این استدلال نیز، یک مغالطه معنوی نهفته است و آن عبارت است از "وَضعُ مالَیسَ بِعلّةٍ علّة". مدعایی نادرست، نتیجهٔ مقدمه‌ای درست شمرده شده است. مقدماتی که در این استدلال به کار رفته‌اند عبارتند از:

۱- «حقایق»، با یکدیگر هماهنگ و موزونند. مثلاً اصل «علّیت»، قاعدهٔ ضرورت علّی و معلولی، قانون سنخیت میان علت و معلول، اصل «هو هوّیت»، اصل امتناع تناقض، این اصل که دعوی بدون برهان پذیرفته نیست، اصل «وحدت حقّه» در مورد خداوند، قاعدهٔ حسن و قبح عقلی، امتناع یا قبح تکلیف ما لا یطاق و شکر منعم و ضرورت نبوت، وجوب نماز و روزه، قبح و حرمت دزدی، حجیت قول عادل یا ثقه، حجیت سیاق در تفسیر قرآن، قانون جاذبه عمومی، قانون انبساط فلزات و ... که مجموعه‌ای از اصول و قوانین منطقی، فلسفی، کلامی، فقهی، تفسیری، اصولی و فیزیکی‌اند، هیچگونه ناسازگاری با یکدیگر نداشته، هماهنگ و موزون می‌باشند. این سخن درست است.



۲- حق، «مطلوب بالذّات» است و از هر کس و هر جا که باشد، باید پذیرفته شود. این نیز در تعالیم اسلامی، مورد تأکید بسیار قرار گرفته است. امام علی (ع) می‌فرماید: "حکمت، گم شده مؤمن است، هرجا آن را بیابد بر می‌گزیند، هرچند در دست منافق باشد".(۵٦) البته این مطلب با تعلّم نزد کسی به عنوان معلم و استاد تفاوت دارد، از آنجا که تلمّذ و شاگردی نزد کسی و او را به عنوان ملعم و استاد خود برگزیدن در فکر، عمل و

اخلاق انسان مؤثر است در روایات اسلامی سفارش شده است که در گزینش استاد جنبه‌های عقیدتی و اخلاقی مورد نظر باشد.

۳- در یافتن حقایق بی‌شمار، در حوزه‌های مختلف علم و دین، تعاون و مشارکت لازم است و یک یا چند نفر نمی‌تواند به همه این حقایق دست یابد، این مطلب خصوصاً با گسترش دامنه علوم امری بدیهی است، امروز تخصص در علوم کار پیچیده و دشواری است و به زمان طولانی نیاز دارد و مثلاً در علوم دینی تخصص در همه زمینه‌ها برای یک نفر - عادتاً - ممکن نیست.

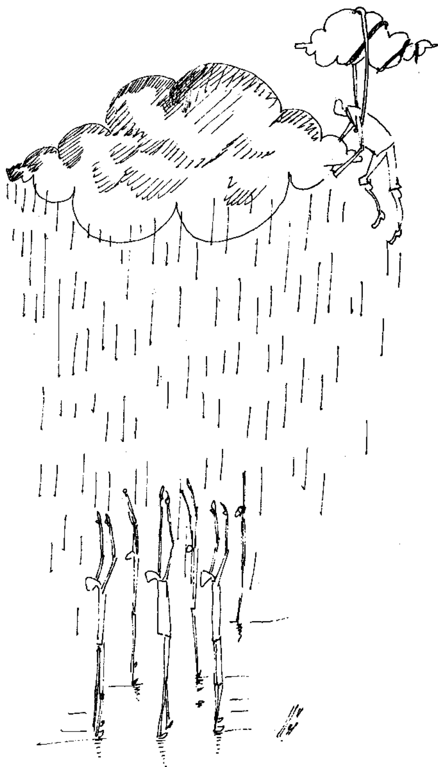
این مقدمات، همه استوار و روشن است، ولی از آنها نمی‌توان این نتیجه را گرفت که همه آنچه در اختیار همگان قرار دارد حق است. بلکه نتیجه، این است که آنچه حق است، با هم سازگار است و آنچه با هم سازگاری دارد، حق است. ولی سخن در مورد آراء و عقایدی است که با هم سازگار نیستند. مانند: اثبات و نفی تثلیث، قبول و رد نبوت پیامبر اسلام (ص)، خاتمیت و جهانی بودن نبوت رسول اکرم، قبول و ردّ وجود نص در مسأله امامت، اثبات و انکار وجود امام غایب، توحید و شرکت دانستن توسل به اولیاء الهی، تناسخ و معاد، عین ذات یا زائد بر ذات بودن صفات خداوند، وجود رابطه تولیدی میان مقدمات و نتیجه و عدم آن، ثبات و تکامل انواع، جبر، تفویض یا امر بین الامرین، اثبات و نفی معراج جسمانی پیامبر اکرم (ص)، متشخص یا نامتشخص بودن وجود حقیقت مطلق، حسن و قبح عقلی، تشبیه و تنزیه، اصالت وجود یا ماهیت و صدها و بلکه هزارها مسئله فکری از این قبیل.

مشکل پلورالیسم، در عقاید سازگار و هماهنگ نیست تا به حکم سازگاری حقایق، حقانیت آنها را ثابت کنیم، بلکه در عقاید ناسازگار است. برای اثبات حقانیت آنها باید راه حل دیگری یافت، از قبیل راه حلهایی که تاکنون بررسی شد و نادرستی همگی نیز روشن گردید.



۱۰- اکثریت بشر، متوسّطند و مقلّد:

۱- پلورالیسم دینی به معنای «جان هیکی» آن، که مورد قبول صاحب مقاله "صراطهای مستقیم" نیز هست، درصدد حل مشکل حق و باطل و رستگاری و نجات است، اما مسئله سلوک اخلاقی و ادب معاشرت با همکیشان یا همدینان، بحث دیگری است. گرچه حیات دینی با حیات اخلاقی ارتباط تنگاتنگ دارد، ولی مشکلی را که پلورالیسم دینی درصدد حل آن است، روشن کردن حساب حق و باطل و طریق سعادت و شقاوت است که آیا در دین و مذهب خاصی یافت می‌شود یا در مجموع ادیان و مذاهب، اما توصیه‌های اخلاقی نظیر

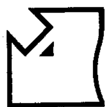


فروتنی، همدردی، رحمت ورزی نسبت به دیگران با قول به اینکه همه ادیان از حقیقت، سهم دارند و پیروان همه ادیان برحقند و به نجات و رستگاری خواهند رسید، ملازمه ندارد، چنین توصیه‌های اخلاقی با اعتقاد به انحصارگرایی دینی هم ممکن است.

امام علی (ع)، خود و روش خود را اسلام ناب و خالص می‌داند، در عین حال به مالک اشتر توصیه می‌کند که نسبت به مردم مهربان باشد، خواه هم آیین او باشند و خواه پیرو مذهب و آیین دیگری باشند.

۲- چنین نیست که هر تحقیقی، به حق و رستگاری منتهی گردد و هر تقلیدی، بطلان و خسران را نتیجه دهد و به عبارت دیگر، تحقیق و تقلید، به خودی خود، نه ممدوحند و نه مذموم. حسن و قبح آن دو تابع شیوه و موضوع تحقیق و تقلید است. یعنی اگر انسان درباره موضوعی به تحقیق بپردازد که آگاهی‌ها و ابزار لازم برای انجام آن را ندارد (مانند تحقیق فیزیکدانی که از تفسیر قرآن سررشته‌ای ندارد، درباره مفاهیم قرآنی و بالعکس)، چنین تحقیقی، نکوهیده و مردود است و یا اینکه در موضوعی که آگاهی و ادوات لازم تحقیق درباره آن را دارد، به گونه‌ای شتاب زده و با پیش داوری دست به تحقیق بزند، در این صورت نیز تحقیق او نامطلوب و نادرست خواهد بود و در حقیقت در دو فرض یاد شده، آنچه انجام یافته کاریکاتوری از تحقیق بوده است نه تحقیق واقعی.

همین گونه است تقلید. هرگاه در موضوعی، به تقلید روی آورد که خود می‌تواند درباره آن علم و آگاهی لازم را به دست آورد، چنین تقلیدی نابجا و نامقبول است،بدین جهت علمای اسلامی تقلید در اصول دین (کلیات عقاید) را جایز ندانسته‌اند. یا اینکه درباره موضوعی تقلید کند که شرایط تحقیق در آن را ندارند، ولی تقلید او از کسی است که خبره و متخصص در آن موضوع نبوده یا از وثاقت کافی برخوردار نیست، در این گونه موارد تقلید



نکوهیده و مردود است.

ولی هرگاه محقق درباره موضوعی به تحقیق بپردازد که شایستگی تحقیق درباره آن را دارد و ادب و شیوه درست تحقیق را هم بکار بندد، دراین صورت تحقیق او پذیرفته و نتیجه آن هر چه باشد در حق وی حجت است. بدین جهت است که فقهاء در عین اینکه به خطاپذیری مجتهد قائلند، عمل او را قابل تقدیر و حجت شرعی می‌دانند و بر آنند که آنجا که رأی او باواقع مطابق نباشد وی معذور و مأجور خواهد بود، و این مطلبی است که سیره بشر - اعم از متشرعه و غیر متشرعه - بر آن جاری بوده است. زیرا که مقتضای خرد و فطرت بشری است و شرع نیز آن را امضاء کرده است.

همین گونه است تقلید که هرگاه در موضوعی باشد که خود آمادگی و توانایی تحقیق درباره آن را ندارد و علم و آگاهی نسبت به آن نیز به آسانی قابل تحصیل نیست و از فردی تقلید کند که متخصص و قابل وثوق است، تقلید او از نظر عقل و شرع و عقلای بشر حجت و مقبول است.

نکوهش‌های قرآن از تقلید مشرکان به دو دلیل بوده است، یکی اینکه تقلید آنان درباره مسایلی بدیهی عقلی و اخلاقی بوده که فهم آن در دسترس همه افراد است. چنان که می‌فرماید: (وَاِذا فَعَلوا فاحشةً قالوا وَجَدنا عَلَیها آباءَنا وَ اللّه اَمَرنابِها/اعراف - ۲۸) : یعنی آنان در عین آگاهی از زشتی عمل خود مانند پرستش بتها یا طواف عریان پیروی از روش نیاکان خود را عذر می‌آوردند و چون پدران خود را دیندار می‌دانستند، این کار را به امر خدا مستند می‌کردند، از این روی خداوند در پاسخ آنان می‌فرماید: (قُل اِنَّ اللّه لا یأمُر بِالفحشاءِ اَتقولُونَ عَلَی اللّه مالا تَعلَمونَ) یعنی خداوند هرگز به انجام کار ناروا دستور نمی‌دها و این سخن شما افترائی ناآگاهانه به خداوند است.



و دیگری این که روش نیاکان به خودی خود حجیت و اعتبار ندارد، زیرا آنان معصوم نبوده‌اند تا عملشان حجت عقلی و شرعی باشد، چنان که می‌فرماید: (وَ اِذا قیلَ لَهُم اتَّبِعوُا ما اَنزلَ اللّه قالواَ بَلی نَتبَّع ما الفینا عَلَیه آباءَنا اَوَ لَو کانَ آباءَهُم لا یَعقِلونَ شیئاً ولا یَهتدَونَ/ بقره -۱۷۰)

هنگامی که به آنان گفته شود از احکام الهی پیروی کنید، گویند بلکه از روش نیاکان خود پیروی می‌کنیم آیا اگر نیاکان آنان چیزی را درک نکرده و به حق ره نبرده‌اند (همچنان از آنان پیروی خواهند کرد)؟

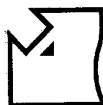
بنابراین، تطبیق این آیات بر عموم دینداران و عالمان دینی نادرست است، این آیات وصف حال مشرکان و بت پرستان و در برابر موحدان است که پیامبر اکرم (ص) و مسلمانان راستین از آن جمله‌اند. نه وصف حال همه افراد بشر یا همه دینداران !!

۳- دینداران، اگر تحقیق و یا تقلید آنها، از نوع صحیح باشد، رأی و عقیده آنان - مطابق با واقع باشد یا نه - در هرحال، حجت و معتبر است و این گونه دینداری، «دلیل» دارد نه فقط علت. امّا البته حجّیت و اعتبار رأی و عقیده، بحثی است و حق یا باطل بودن آن، بحث دیگری است یعنی باب بحث تطبیقی و داوری میان عقاید و آراء را مسدود نمی‌سازد.

بنابراین ایمان و اعتقاد اکثریت افراد، گرچه تقلیدی، ولی با دلیل نیز همراه است. هرچند که دلیل آنها نقد پذیر خواهد بود.

۴- در این که محقق راستین، کمیاب است و نمی‌توان همه کسانی را که به نام عالم و محقق معروفند- چه درعلم دین و چه در غیر آن - محقق واقعی دانست، سخنی نیست ولی دایره آن به چنان تنگی که تصویر کرده نیست. تصویری که وی از محقق راستین، ارائه داده است، تنها کسانی را شامل می‌شود که وابسته به یک دین و مذهب و خاص نباشند و به عبارت دیگر طرفدار همان پلورالیسمی باشند که امثال جان هیک پذیرفته‌اند. چنان که گفته است : "نادرند محققانی که از سر حریت راستین و به حکم حکمت به اندیشه‌ای سر فرود می‌آورند، این نهنگان دریای تحقیق در آبگیرهای کوچک مذاهب و مسالک رایج نمی‌گنجد، بل هر یک از آنان خود مذهبی است".!!

بنابراین نظریه، کسانی چون امام علی (ع)، امام صادق، امام رضا و سایر ائمه اهل بیت، محققان راستین نبوده‌اند!! زیرا این افراد خود را وابسته به یک مذهب یعنی مذهب تشیع دانسته‌اند.



انگهی این دو عبارت: "این نهنگان دریای تحقیق در آبگیرهای کوچک مذاهب و مسالک رایج نمی‌گنجد" "بل هر یک از آنان خود مذهبی است"، متعارض و پارادوکسیکال است. زیرا کسی که خود، یک مذهب است، یعنی افکار و اعمال او خطوط یک مذهب را معین می‌کند و قهر" او خود وفادار به آن مذهب و وابسته به آن است، از طرفی چون نهنگ وادی تحقیق است، وابسته به یک مذهب خاصی نیست..این تناقضی است آشکارا!!

به عنوان مثال ،ابوالحسن اشعری، مؤسس مذهب اشعریه است و گرچه در فقه، بـه پـیروی از مـذهب شافعی شناخته می‌شود ولی گفته‌اند: به مذاهب فقهی دیگر اهل سنت هم گرایش داشته است. پس او یک محقق است چون هم در فقه، چند مذهبی است و هم مؤسس مذهب کلامی اشعریه است، با این حال او در کلام، مذهب معتزله را مردود شمرده و آن را بدعتی در اسلام می‌داند. پس ابوالحسن اشعری هـم مـحقق راستین است، چون خود یک مذهب است و هم محقق راستین نیست، چون وابسته به یک مذهب کلامی ویژه است !!

براساس معیار مزبور بزرگانی چون: فارابی، ابن سینا، سهروردی، خواجه نصیرالدین، ملاصدرا، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ الطائفه، صاحب شرایع، شیخ انصاری، امام خمینی، علامه طباطبائی، دکارت، کانت، غزالی، فخر رازی، ابو منصور ماتریدی، ابوالحسن اشعری و ... هیچکدام محقق نبوده‌اند چون هیچ یک پیرو چند آیین و مذهب و یا لامذهب نبوده‌اند!!

۱۱- مبارزه با شریعت:

از نظر عده‌ای، راه حل پلورالیسم دینی، این است که به جای «شریعت»، بر «ایمان دینی» تأکید گردد و ایمان نیز به «تجربه دینی» تفسیر می‌شود. هرکس به گونه‌ای با آن حقیقت نهایی روبرو شده، ارتباط برقرار می‌کند و پس از آن مرحله تفسیر و تعبیر تجربه دینی فرا می‌رسد که چون با محدودیتهای تاریخی، فرهنگ، زبانی و جسمانی همراه است، پیوسته ناقص و ناخالص خواهد بود و در نتیجه نمی‌توان هیچ تجربه‌ای را عین حقیقت نهایی دانست و نه هیچ تفسیری از آن تجربه را حقیقت ناب شمرد، پس در عین اینکه همه از حقیقت نهایی بهره‌ای دارند، ولی هیچ یک نمی‌تواند مدعی شود که تمام حقیقت همان است که او تجربه کرده و در تفسیر و تعبیر او تجلی یافته است. اگر گفته شود که این امر، مستلزم نسبیت گرایی است، پاسخ این است که چون یک حقیقت نهایی و مشترک پذیرفته شده است. نسبیت گرایی در حقیقت لازم نمی‌آید، بلکه در تجربه‌های دینی و تفسیرهای آن تجربه‌هاست، یعنی هیچکدام کمال آن حقیقت را ندارد، گرچه از آن بهره‌مند است.بنابراین اگر در دین شناسی و دین داری بر ایمان (= تجربه دینی) تأکید شود مشکل پلورالیسم دینی حل می‌شود. ولی اگر بر شریعت یعنی مجموعه‌ای از آموزه‌های عقیدتی و احکام عملی تأکید گردد، چون این آموزه‌ها و احکام عملی متعارض و آشتی ناپذیرند. در این صورت پلورالیسم دینی به بن بست خواهد رسید.



در این جا برخی برای شریعت، دو تفسیر ارائه کرده یکی را ناقض پلورالیسم دینی و دیگری را مؤید آن شناخته‌اند، یکی این که شریعت را مجموعه‌ای از آداب و رسوم و مشتمل بر یک سیستم عقیدتی و اجتماعی بدانیم و دیگری این که شریعت را به عنوان تجلیات تاریخی، اجتماعی، جسمانی و زبانی تجربه دینی بشماریم. بنابر تفسیر نخست، شریعت، امری است متصل، نهادینه و انعطاف ناپذیر و در این صورت شریعتها با هم ناسازگار خواهند بود، ولی بنا به تفسیر دوم، شریعت، امری است تاریخی، سیال و انعطاف پذیر.

گفته شده است، در آغاز اسلام نیز تلقی مسلمانان از شریعت به معنای دوم آن بوده است، برداشت آنان از حکم یا احکام الهی این بوده که رابطه انسان با خدا و با دیگران چگونه باشد که رنگ الهی داشته باشد و

ایمان مؤمن استوارتر گردد یا استوار بماند، ولی برداشت آنان از حکم و دستور الهی، شریعت به مجموعه‌ای از مقررات دینی که ترسیم کننده نظام خانواده یا سیاست یا اقتصاد و شئون دیگر زندگی اجتماعی است، نبوده است، این تلقی از شریعت که رنگ حقوقی دارد بعدها پدید آمده است. به عبارت دیگر آنچه در آغاز از حکم الهی فهم می‌شد، تأدب به ادب الهی بود نه یک قانون به مفهوم حقوقی آن، چنان که نزد عرفا نیز ادب انسان نزد خدا مطرح است. از دیدگاه آنان آنچه در نظام خانوادگی باید رعایت شود، قوانین زندگی نیست، آداب زندگی است، همین گونه است بحث درباره تجارت، مسافرت، معاشرت و عبادت که همه جا سخن از "آداب" است نه قوانین.

باید خساب فقه به عنوان مبداء یک سیستم حقوقی و شریعت به عنوان مظاهر عملی تجربه دینی - که راه آخرت است - از یکدیگر جدا شود، اجتهادی که الان انجام می‌شود اجتهاد حقوقی است و تبعیت از این سیستم حقوقی، دین و دینداری نیست، آن چیزی که با دین و دین داری ارتباط پیدا می‌کند این است که روشن شود کدامین عمل تجربه دینی را تقویت می‌کند و کدامین عمل تجربه دینی را ضعیف می‌کند.(۵۷)

ارزیابی و نقد

۱) با فرض قبول عمومیت چنین تجربه‌ای از حقیقت نهایی و واقعیت غایی، وقتی که نوبت به تفسیر و تعبیر آن می‌رسد، چون پای «علم حصولی» به میان می‌آید، مسئله خطاپذیری به میان خواهد آمد و برای تشخیص صواب از خطا، مقیاس و معیار خطاناپذیری لازم است و آن رأی و نظر معصوم است. بنابراین، آن تفسیری پذیرفته است که با تفسیر معصومانه پیامبر یا امام، همخوانی داشته باشد و تفسیری که پیامبر یا امام، از تجربه دینی ارائه می‌دهد، خارج از آموزه‌های عقیدتی نخواهد بود. مثلاً اگر کسی تجربه دینی و شخصی خود را از حقیقت نهایی چنین تفسیر کند که آن حقیقت، صفاتی مشابه صفات انسان دارد و دیگری آن را چنین تفسیر کند که آن حقیقت منزه از صفات انسانی است، وقتی این دو تفسیر متقابل را با تفسیر پیامبر یا امام محک بزنیم، تفسیر دوم، راست خواهد بود و همه صاحبان تجربه دینی، ملزم خواهند شد که به چنین آموزه‌ای ایمان آورند. پس سرانجام ایمان تجربی به ایمان عقیدتی منتهی می‌گردد و مشکل تعارض آموزه‌های اعتقادی همچنان پیش روی دینداران خواهد بود. پس تجربه دینی مشکل پلورالیسم دینی را حل نمی‌کند.

۲) مشکل تقابل و تعارض ایمان دینی، حتی در مرحله قبل از تفسیر و تعبیر تجربه‌های دینی هم، قابل فرض و محتمل است، زیرا صاحبان تجربه‌های دینی در محیطها و فرهنگهای مختلف رشد و نما کرده‌اند و



دکتر لگنهاوزن: نه نیست.

کتاب نقد: حال من یک مرحله جلوتر می‌آیم. پس سعادت و شقاوت واقعاً مفاهیمی هستند روشن و قابل فهم. مصداق خارجی هم دارند، اما مثلاً بگوئیم مصادیق آن معلوم نیست و قابل داوری هم نیست. آیا جان هیک معتقد است که نمی‌شود داوری کرد، نمی‌شود بحث کرد، نمی‌شود همدیگر را متقاعد کنیم که سعادت و شقاوت در چیست؟ به عنوان مصداق.

دکتر لگنهاوزن: اینجا جان هیک، درباره خدا بحثی دارد. ایشان می‌گوید هر چه در ادیان مختلف در باب خدا، گفته‌اند چیزهائی است که ذهن و زبان انسان‌ها، دربارهٔ حقیقتی غیر قابل بیان ساخته و پرداخته‌اند. همیشه بر این نکته تأکید می‌کند. این نظر بخصوص در دین مسیحی، که خدا، یک شخص است، اهمیت دارد. در بعضی از ادیان، خدا را به عنوان یک شخص نمی‌دانند بلکه یک واقعیت مطلق یا حقیقت وجود می‌دانند.

جان هیک می‌گوید که حقیقت، یکی است ولی در ذهن مردم، مختلف بنظر می‌رسد. و به نظر بنده، ایشان یک اشتباه بزرگ درباره اسلام کرده است. همینطور، وقتی مثالهای مولانا جلال‌الدین رومی را ذکر می‌کند متوجه منظور مولانا نشده است. که در مثنوی گفت نور، یکی است گرچه چراغ‌ها مختلف است. نور متعدّد نیست.

کتاب نقد: هیک، به فیل و اتاق تاریک هم استناد کرده است.

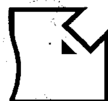
دکتر لگنهاوزن: بله این را هم خیلی استفاده می‌کند ولی به نظر بنده ایشان، مولوی را درست متوجه نشده است. قرآن می‌فرماید که در تورات، نور هست، در انجیل، نور هست ولی به این دلیل نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که اینها چیزهائی است که ذهن انسان ساخته و حقیقت، مطلقاً قابل درک نیست، و همهٔ ادیان، به یک اندازه حقیقت را فهمیده‌اند یابهتر بگوئیم هیچکس آن را درست نفهمیده است!! ولی هیک می‌خواهد به این نتیجه برسد. نکتهٔ دیگری از کتاب «فیه مافیه» مولوی بخاطرم آمد. مولوی در این کتاب، یک گفت و گو دارد با یک مسیحی، که خیلی جالب است. مسیحی آمد پیش مولوی وگفت چند تا صوفی نزد ما آمدند و با ما شراب خوردند. آنها گفتند که ما عقیدهٔ شما را قبول داریم که حضرت عیسی، خداست، منتهی علناً نمی‌گوییم چون در جامعهٔ ما، گفتن این حرف، خطرناک است. مولوی در پاسخ به آن مسیحی، بشدّت عصبانی می‌شود و می‌گوید که آن صوفیان، به تو دروغ گفتند. آنها مست شیطانی بوده‌اند. چطور حضرت عیسی، انسانی که مجبور شد از دست یهودیها فرار کند تا نکند او را بکشند، چطور می‌توان گفت که ایشان خداست؟ عقل شما کجاست؟ مسیحی گفت: خب خاک، خاک است. روح، روح است. مولوی می‌گوید: شما می‌گویید که بدن حضرت مسیح(ع)، خدا نیست ولی روحش خداست. از طرفی هم می‌گویید که او را کشتند. خوب روحش کجا رفت؟ مسیحی پاسخی ندارد وبه ملای رومی می‌گوید. این عقیدهٔ ما و سنّت دین مسیحی است. ما این عقائد را



لوح ضمیر و روان آنان - بسان لوح ذهن و فکر آنان - دستکاری شده و از محیط و فرهنگهای ویژه خود رنگ پذیرفته است. گذشته از این ارتباط دو جانبه روان و تن سبب می‌شود که کثرات بدنی و تمایلات و توهمات و تخیلات همگی بر روان انسان تأثیر بگذارد و تجرد و تنزه از این همه قالبها و محدودیتها کاری به غایت دشوار است و جز از عارفان ورزیده ساخته نیست. در این صورت این تجربه، خالص و بی‌پیرایه نمی‌باشد و شهودهایی که از حقیقت نهایی می‌کنند، متناسب با قالبها و ساختارهای روانی آنان است که از فرهنگهای مختلف اثر پذیرفته‌اند و چون در الگوهای فرهنگی و محیطی تفاوت و تعارض بسیار موجود است، تجربه‌های دینی هم متفاوت و متعارض خواهند بود و روشن است که شهودهای متعارض از یک حقیقت بسیط و نهایی نمی‌تواند همگی درست و مقبول باشد. از این رو است که در عرفان، از شطحیات و القائات شیطانی، یاد شده و به سالکان، هشدار داده شده است که از چنین لغزشگاهها و پرتگاههای عرفانی برحذر بوده و مراقب حالات خویش باشند و از هدایتهای مرشد طریق و پیرو طریقت استمداد جویند. حکیم لاهیجی در این باره می‌گوید:

"طریقه سلوک باطن، مسبوق است بر سلوک ظاهر، پس صوفی، نخست یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام - و بالجمله - بی‌استکمال طریقه نظر، خواه بر وفق اصطلاح علما باشد و خواه بدون آن، ادعای تصوف، عام فریبی و صیادی می‌باشد."(۵۸)

هرگاه وضع تجربه‌های دینی خواص چنین است، حساب تجربه‌های دینی عوام روشن خواهد بود و طبعاً نمی‌توان بر همه این تجربه‌ها مهر صحت نهاد. البته اگر فردی از روی قصور، همان تجربه ناقص و نادر خود که آن را مطالق با حقیقت نهایی (= خدا) می‌داند، ارج نهاده و به لوازم عملی آن پایبند باشد، معذور و بل مأجور خواهد بود، ولی این مطلب از بحث مربوط به مقایسه تجربه‌ها و آموزه‌های دینی جداست، سخن در یافتن راه حل برای کنار هم نشاندن و مهر تأیید نهادن بر تجربه‌ها و آموزه‌های دین است که حل آن از طریق تکیه بر معرفت ایمانی به معنای تجربه دینی امکان پذیر نیست، زیرا همچنان به تجربه یا تفسیر و عقیده معیار نیاز است که حق از باطل و صواب از خطا جدا گردد و آن تجربه، تفسیر و عقیده معصوم و مصون از خطاست.



۳) تفسیر وحی بر پایه تجربه دینی و کنار نهادن وحی تشریعی و کتابی، یک رویکرد جدید در عالم مسیحیت است، آنان چون پس از یک سلسله تحقیقات و پژوهشهای تاریخی و زبانی به این نتیجه رسیدند که کتاب مقدس وحی مکتوب الهی نیست، بلکه نوشته‌ای بشری است که تاریخ پیامبران را با بهره‌گیری از فرهنگ زبانی خاص دوران قدیم، شرح داده است، به این تفسیر روی آوردند که اصولاً وحی نبوت، عبارت است از وحی تاریخی، یعنی همان تجربه‌های دینی و عالی که در زمانهای خاص برای پیامبران رخ داده

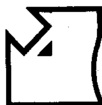
است. ولی چیزی از طرف خداوند به صورت کتاب و شریعت، بی‌واسطه یا با واسطه فرشتگان وحی بر پیامبران نازل نشده است.

چنین تفسیری از وحی و نبوت، با تفسیر معروف آن در مسیحیت و نیز با دیدگاه همه مذاهب اسلامی که برگرفته از قرآن کریم است معارض است. از این دیدگاه گرچه همه پیامبران با خداوند متعال ارتباط شهودی داشته و نوعی تجربه دینی بلند و ویژه را شهود کرده‌اند، ولی شریعت‌های آسمانی نیز به آنان وحی گردیده است و آنان مأمور ابلاغ آن شرایع الهی به انسانها گردیده و نیز مسئولیت یافته‌اند که آنان را به ایمان به آن شرایع فرا خوانند. (شَرع لَکُم مِنَ الدّین ما وَصّی به نوحاً وَالذّی اَوحَینا اِلَیکُم وَ ما وَصّی بِهِ ابراهیمَ و موسی و عیسی و ...‌/ شوری - ۱۳)

(فَبعَثَ اللّهُ النبّیینَ مُبَشّرینَ و مُنذِرینَ وَ اَنزلَ معَهُم الکِتابَ بِالحَقّ / بقره - ۲۱۳)

جان هیک از این دو دیدگاه مسیحی در باب حقیقت وحی نبوی و ایمان دینی به تفصیل بحث کرده و دیدگاه اول را تلقی غیر زبانی از وحی و دیدگاه دوم (معروف) را تلقی زبانی از وحی توصیف کرده و گفته است: اندیشه مسیحی شامل دو برداشت کاملاً متفاوت درباب ماهیت وحی و بالنتیجه دو تلقی متفاوت در باب ایمان و کتاب مقدس و کلام است.

دیدگاهی را که در دوره قرون وسطی غالب بوده است و امروزه، صورت سنتی‌تر مذهب کاتولیک رومی، نماینده آن است را می‌توان "تلقی زبانی" از وحی نامید. براساس این نظر، وحی مجموعه‌ای از حقایق است که در احکام و قضایا بیان گردیده است. مشابه با این برداشت از وحی، دیدگاهی است در باب ایمان که آن را پذیرش بی‌چون و چرای حقایق وحیاتی از جانب انسان تعریف می‌کند. این دو مفهوم مرتبط با هم از وحی و ایمان، با دیدگاهی در باب کتاب مقدس به عنوان منبعی که آن حقایق با حجیت کامل صورت مکتوب پیدا کرده، مربوط است. این حقایق، نخست از زبان پیامبر اعلام شد، سپس به نحو اتم و اکمل توسط مسیح و رسولان بیان گردید و اکنون در کتب مقدس مضبوط است، از این رو کتاب مقدس، صرفاً یک کتاب نوشته دست انسانها و بنابراین خطاپذیر نیست.



دیدگاه دوم، در مسیحیت پروتستان طی قرن حاضر وسیعاً رواج یافته است. این دیدگاه در اندیشه مصلحان دینی قرن شانزدهم (لوتر، کالون و اقران آنان) و حتی جلوتر از آن در عهد جدید و کلیسای نخستین ریشه‌دارد. بر طبق این دیدگاه غیر زبانی، مضمون وحی، مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست. بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ، به قلمرو تجربه بشری وارد می‌گردد. از این دیدگاه، احکام کلامی مبتنی

بر وحی نیستند بلکه بیانگر کوشش‌های انسان برای شناخت معنا و اهمیت حوادث وحیانی بشمار می‌روند. مطابق این دیدگاه، کتاب مقدس، کتابی است که توسط موجودات بشری هم چون روایت افعال خداوند در تاریخ به نگارش در آمده است. در واقع، کتاب مقدس، یک کتاب نست، بلکه مجموعه‌ای از کتابهاست که طی حدود هزار سال نوشته شده و بیانگر شرایط فرهنگی متنوعی است که در درون آنها بخشهای مختلف آن تحریر یافته است.(۵۹)

بنابر این تفسیر وحی و نبوت براساس تجربه دینی با آنچه در تلقی غیر زبانی مسیحی از آن موجود است هماهنگ است نه با نظریه معروف در عالم مسیحیت و نه با دیدگاه قرآنی و اسلامی آن، بالنتیجه چاره‌اندیشی برای حل مشکل پلورالیسم دینی از این طریق - گذشته از ایرادهای قبل - شامل و فراگیر نخواهد بود و باتوجه به مردود بودن آن از دیدگاه قرآن و اسلام طرح آن در جامعه ما نتیجه‌ای جز شبهه‌دار کردن اذهان جوانان در پی نخواهد داشت.

۴) با روشن شدن نادرستی تفسیر وحی نبوت براساس تجربه دین، تفسیر «شریعت دینی» نیز که هماهنگ با چنان تفسیری از وحی نبوت باشد، روشن است، زیرا شریعت، عبارت است از مجموعه‌ای ازعقاید و احکام که از جانب خداوند بر پیامبران الهی نازل شده است. این مجموعه در دوره هر یک از شرایع پنجگانه الهی، برای همگان و در هر محیط و فرهنگ لازم الاجرا بوده است. مثلاً حرمت سرقت ویژه جامعه روستایی یا شهری، یا صنف روحانی، یا اداری، یا مخصوص زنان یا مردان نبوده است، چنان که وجوب روزه مثلاً برای کسانی که واجد شرایط دینی آن هستند، یکسان است، نقش زمان و مکان در اجتهاد که امروزه بسیار از آن سخن به میان می‌آید، خود یک قاعده دینی است که از ملاحظه احکام اولی و ثانوی اسلام به دست می‌آید و نه یک حکم بشری که بر دین تحمیل می‌شود - چنان که گاهی چنین تصور شده است - .

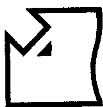


و این که گفته شده است مسلمانان صدر اول، از شریعت، ادب ایمان و بندگی می‌فهمیدند نه نظام حقوقی زندگی، فرضیه‌ای است بی‌دلیل، بلکه واقعیت جز این است. حق این است که آنان هر دو مطلب را یکجا می‌فهمیدند، چنان که شریعت نیز در هر دو جنبه نظر دارد، از این رو در آیات و روایاتی که درباره علل و حکم احکام شریعت آمده است، هم به جنبه معنوی و تربیتی احکام نظر شده و هم به جنبه دنیوی و نظام زندگی آنها و اصولاً فلسفه و حکمت نبوت نیز هر دو مطلب را فرا می‌گیرد. البته با این قاعده که دنیا مقدمه و مزرعه آخرت و صلاح مادی وسیله و طریق صلاح معنوی است ولی مقدمه نیز در حد مقدمه بودن مطلوب و مهم است و هم از این روست که مسئله امامت نقطه کمال دین به شمار آمده است، (اَلیَوم اَکمَلتُ لَکُم دینَکُم) و امام

هم مسئول ادب معنوی جامعه است و هم مسئول صلاح و خیر دنیوی آن، امام علی (ع) آنجا که حقوق مردم را برخود به عنوان زمامدار اسلامی بیان کرده می‌فرماید: و اَمّا حَقُّکُم عَلَیَّ فَالنَّصیحَةُ لکَم وَ تَوفیُر فَیئِکُم عَلَیکُم وَ تعلیمکُم کَیلا تَجهَلوا وَ تأدیبِکُم کَیما تَعلَموا[۶۰] حق شما بر من این است که : ۱- شما را نصیحت کنم ۲- سرمایه‌های عمومی و بیت المال را در بین شما عادلانه تقسیم کنم ۳- شما را آموزش دهم تا جاهل نباشید، ۴- شما را ادب کنم تا آگاه گردید (یا عمل کنید) [۶۱]

سخن در اصطلاح ادب یا قانون یا سیستم حقوقی و مانند آن نیست، بلکه سخن در حقیقت این الفاظ و معانی آنها است، از رجوع به قرآن، روایات و تاریخ اسلام به روشنی به دست می‌آید که مسلمانان از شریعت الهی و احکام اسلامی هم تلقی ادب بندگی و تمرین و تقویت ایمان را داشتند و هم تلقی نظم و قانون زندگی و اصولاً در جهان بینی اسلام این دو بهم پیوسته‌اند و دو روی یک سکه‌اند نه دو واقعیت جدا و بیگانه از هم.

بنابراین مکلفی که به رساله‌های عملیه عمل می‌کند هم درصدد است که ایمان دینی خود را در عمل متجلی سازد و با عمل به این دستورات دینی ایمان خود را آشکار و استوار سازد و هم می‌خواهد حقوق اجتماعی دیگران را حرمت نهد و هم به وظایف اجتماعی خود جامعه عمل بپوشاند واینها همگی ابعاد یک حقیقت را تشکیل می‌دهند و آن ایمان به خدا و شریعت اسلام است، در این صورت پیروی از شریعت به معنی احکام دینی که سیستم حقوقی جامعه دینی را تبیین می‌کند و هم ساختار عمل دینداران را ترسیم می‌کند عین دینداری است.



۱۲- آخرین تحلیل

تا اینجا با دو تفسیر پلورالیسم دینی، نظریهٔ «انحصار گرایی» و «شمول گرایی دینی» و نیز مبانی و تفسیرهای پلورالیسم به عنوان کوششی برای حل تعارضهای دینی و ایجاد نوعی تفاهم دین در عین پذیرش مذاهب و ادیان و فرق مختلف دینی آشنا شدیم و دانستیم که هیچ یک از این تلاشها کامیاب نبوده و باتوجه به اصول مسلّم عقلی، تاریخی و دینی هیچ یک از مبانی یا تفسیرهایی که برای پلورالیزم دینی به معنای یاد شده، پیشنهاد گردیده است، قابل قبول نمی‌باشد.

اکنون وقت آن است که نظر نهایی خود را در این باره ابراز نماییم. نظریه‌ای که ابراز خواهیم کرد مبتنی بر یک رشته قواعد منطقی، اصول عقلی، فلسفی و کلامی و نصوص دینی و احیاناً شواهد تاریخی است. ولی چون بحث درباره این مبانی در گنجایش این مقام نیست، از ورود به آن معذوریم، هرچند بسیاری از این دلایل

ضمن بحثهای گذشته بیان گردید و خواننده گرامی خود می‌تواند با تأمل آنها را به دست آورد.

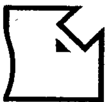
یادآور می‌شویم که در این بحث، سه مسئله مطرح است: **یکی** اینکه آیا در جهان، فقط یک دین و مذهب حق وجود دارد یا نه؟ **دوم** اینکه آیا راه سعادت و رستگاری منحصر در پیروی از یک دین و مذهب است یا نه؟ **سوم** این که آیا راهی برای زندگی مسالمت آمیز پیروان ادیان و مذاهب وجود دارد یا نه؟ و اگر چنین راهی وجود دارد، آن راه کدام است؟

اینک به بیان دیدگاه خود که به اعتقاد ما همان دیدگاهی است که عقل و وحی بر آن دلالت می‌کنند، می‌پردازیم:

۱- نظریه انحصارگرایی (Exclusivism)، به این معنا که در هر دوره از تاریخ دین، یک شریعت الهی به عنوان «شریعت حق» وجود داشته (و اکنون یگانه شریعت حق، شریعت اسلام است)، استوار و پذیرفته است. عقل و وحی گواهی می‌دهد که روح و جوهر همه شرایع آسمانی یک چیز بوده است و آن عبارت است از توحید در بعد نظری و عملی، دعوت همه پیامبران بر محور توحید بوده و همگی از بشر خواسته‌اند که تسلیم خداوند و مطیع اوامر و نواهی او باشند، دراین اوامر و نواهی اموری مشترک میان همه شرایع بوده و اموری نیز مخصوص هر یک بوده است و آخرین شریعت که شریعت اسلام است، همه کمالات شرایع پیشین را داراست و چون شریعت خاتم است تعالیم و احکام آن به گونه‌ای جامع و مانع طراحی شده که قابل انطباق با شرایط گوناگون زندگی است و توان پاسخگویی به مسایل جدید امروز و فردای بشر را در امور مربوط به هدایت فکری و معنوی و مدیریت و اداره شئون زندگی بشر دارد.

۲- نظریه شمول گرایی (inclusivism) به این معنا که هر کس در هر کجای عالم و دارای هر نژاد و ملیتی که باشد، با پیروی از شریعت اسلام می‌تواند به رستگاری و نجات برسد، نیز نظریه‌ای استوار است. البته این مطلب مربوط به پس از نبوت پیامبر گرامی اسلام (ص) است، در عصر پیامبران پیشین نیز هرکس در هرجا و یا هر نژاد و ملیتی که از شرایعت آنان پیروی کرده باشد راه نجات را پیموده و جزو رستگاران خواهد بود.

بنابراین شرط اصلی رستگاری بشر در طول تاریخ دو چیز بوده است، یکی ایمان به خدا و نبوت و شریعت‌های الهی و دیگری عمل خالصانه و پیروی صادقانه از شریعت‌های الهی، اما کسانی که به شریعتهای آسمانی ایمان نیاورده و در عین حال کارهایی انجام داده‌اند که مطابق با شریعتهای الهی بوده است، هرگاه ایمان نیاوردن آنان نه از روی آگاهی و عناد بلکه از روی عدم آگاهی از شریعت الهی و یا غفلت از آن بوده و در انجام عملی که مطابق شریعت الهی انجام داده‌اند، رضای خدا را درنظر داشته‌اند می‌توان گفت در مورد آن اعمال مأجور و مثاب خواهند بود، اما اعمالی که مخالف شریعت بوده و او به قصد طاعت بجای آورده،



آنچه می‌شود گفت این است که او در این عمل خلاف، معذور است و قطعاً معاقب نخواهد بود. ولی به لحاظ فعلی که انجام داده، شایسته ثواب نخواهد بود،اگرچه ممکن است به لحاظ نیت و حسن فاعلی، مورد لطف و کرم خداوند قرار گیرد. این مطلب در زمان ما نیز در مورد پیروان سایر ادیان الهی صادق است.

۳- باتوجه به ادله عقلی و نصوص دینی که در کتب کلامی شیعه، شرح داده شده است، در میان مذاهب اسلامی، مذهب تشیع، نماینده راستین شریعت اسلامی است و در میان فرقه‌های شیعی نیز شیعه اثناعشری نماینده راستین تشیع است. ازاین رو راه رستگاری و نجات در پیروی از این مذهب است هم در حوزه عقاید و هم در حوزه احکام و فروع، ولی باید توجه داشت که مشترکات شیعه اثناعشری با مذاهب کلامی و فقهی اهل سنت در زمینه اصول و فروع فراوان است، بنابراین در مورد مشترکات در حقیقت پیروان سایر مذاهب اسلامی نیز راه نجات را می‌پیمایند و این همان «نظریه شمول‌گرایی» درون دینی است و در مورد عقاید و احکام ویژه مذاهب و فرق نیز حساب عالم و جاهل، متذکر و غافل، محب و معاند، غالی و معتدل از هم جداست و نباید همگی را با یک دید نگریست و از نظر رستگاری و نجات درباره همه یکسان داوری نمود. حساب آنان که به اهل بیت پیامبر اکرم (ص) محبت و ارادت می‌ورزند، با نواصب و معاندین با خاندان پیامبر اکرم (ص) قطعاً یکسان نخواهد بود. همان گونه که استاد مطهری یادآوری شده است:

"اگر کسی در روایاتی که از ائمه اطهار علیهم السلام رسیده است، دقت کند، می‌یابد که ائمه (ع) بر این مطلب تکیه داشته‌اند که هر چه بر سر انسان می‌آید، از آن است که حق بر او عرضه بشود و او در مقابل حق، تعصب و عناد بورزد و یا لااقل در شرایطی باشد که می‌بایست تحقیق و جستجو کند و نکند. اما افرادی که به واسطه قصور فهم و ادراک و یا به علل دیگر در شرایطی بسر می‌برند که مصداق منکر یا مقصر در تحقیق و جستجو بشمار نمی‌روند، آنها در ردیف منکران و مخالفان نیستند، آنها از مستضعفین و «مرُجون لِاَمرِاللّه» بشمار می‌روند و هم از روایات استفاده می‌شود که ائمه اطهار بسیاری از مردم را از این طبقه می‌دانند". (۶۲)

۴- از نظرِ داشتن زندگی مسالمت آمیز با پیروان ادیان و مذاهب دیگر، نخستین معنای پلورالیزم را قبول داریم. یعنی اعتقاد به حقانیت آیین اسلام و مذهب تشیع و اینکه نجات و رستگاری اخروی از این طریق حاصل می‌شود، مانع از داشتن زندگی مسالمت آمیز با پیروان سایر ادیان و مذاهب نخواهد بود. البته معاشرت با هر یک از آنان، احکام ویژه‌ای دارد که مشروح آن در کتب فقهی بیان شده است. در هر حال، اصل در روابط اجتماعی بر تفاهم و تسالم است نه بر جنگ و تزاحم.

البته ناگفته روشن است که داشتن مشترکات دینی، زبانی، فرهنگی یا اهداف و منافع مشترک ملی،



اقتصادی و غیره در تحقق بخشیدن به اصل مزبور نقش بسزایی دارد و خوشوقتانه چنین محورهای تفاهم غالباً موجود است و مورد عنایت اسلام و رهبریان اسلامی نیز بوده است.

قرآن کریم، اهل کتاب (یهود و نصاری را دعوت می‌کند تا مسئله توحید را که عقیده مشترک همه ادیان ابراهیمی است جدی گرفته از این محور اتحاد دینی غفلت ننمایند و آن را از پیرایه تثلیث و مانند آن منزه سازند. (قُل یا اَهل الکِتاب تَعالُوا الی کَلمةٍ سواء بیَنَنا وَ بَینکُم اَلاّ نَعبُدَ اَلا اللّه وَ لا نُشرِکَ به شَیئاً و لا یَتَّخِذَ بَعضُنا بَعضاً ارباباً مِن دونِ اللّه، فَاِن تَوَلَّوا فقوُلوا اشهدَوُا بِاَنّامسلِمون/ آل عمران - ۶۴). در این آیه دو نکته مورد توجه قرار گرفته است، یکی این که توحید عقیده مشترک میان آیینهای اسلام، مسیحیت و یهود است و دیگری این که توحید در آیین اهل کتاب از توحید خالص ابراهیمی فاصله گرفته و آسیب دیده شده است و آسیب زدایی آن به این دلیل است که از توحید قرآنی که همان اسلام ناب است پیروی شود، ولی اگر آنان از پذیرش این دعوت سرباز زدند، حکم قرآنی این نیست که با آنان به جنگ و نزاع برخیزند بلکه وظیفه این است که به آنان گوشزد کنند که ما از طریق توحید اسلامی که حق است دست نخواهیم کشید (فَاِن تَولَّوا اشهَدُوا بِاَنّامسُلِمونَ).

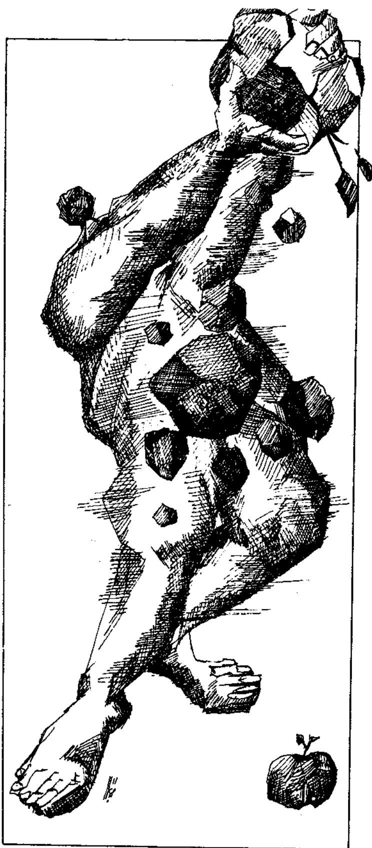
از دیدگاه قرآن کریم، حتی مشرکان و بت پرستان نیز اگر دست به توطئه‌گری نزنند و بر سر راه تبلیغ اسلامی و بیان حقایق دینی و روشنگری اذهان بشر مانع ایجاد نکرده و پیشقدم در جنگ با مسلمانان نگردند، هرچند از نظر عقیدتی هر مسلمانی موظف است بت پرستی و شرک را عملی زشت و مبغوض بداند، اما در عمل، روش قسط و احسان را توصیه کرده چنین می‌فرماید:

(لاَینهاکُمُ اللّه عَنِ الذَّینَ لَم یُقاتِلوُکُم فیِ الدّینِ وَلَم یُخرِجُونَکُم مِن دیارِکُم اَن تَبرّوُهم وَ تُقسطِوُا الیَهِم اِنّ اللّهَ یُحِبُّ الُمقسِطیَن/ ممتحنه -۸) : خداوند شما را از نیکی و قسط در حق آن دسته از مشرکان که با شما به جنگ برنخاسته و شما را از دیارتان بیرون نکردند، نفی نمی‌کند، خداوند قسط پیشگان را دوست دارد.

این آین با آیه سوره توبه که دستور جنگ با مشرکان را صادر کرده است منافات ندارد، زیرا آیه سوره توبه مربوط به مشرکان محارب و جنگ افروز است، ولی این آیه مربوط به غیر آنان، یعنی اهل ذمه وکسانی است که با مسلمین پیمان صلح و دوستی برقرار کرده و به آن وفادارند.(۶۳)

فرمان مؤکد امام علی (ع) به مالک اشتر را همگی می‌دانیم که دولت اسلامی را موظف می‌سازد تا با ملت اعم از مسلمان و غیر مسلمان، دیندار و بی‌دین از سر رأفت و رحمت برخورد کند و بسان حاکمان گرگ سیرت که جز به ثروت اندوزی نمی‌اندیشند عمل نکند، چنان که می‌فرماید: "وَاَشعِر قَلبَکَ الرَّحمَةَ لِلرَّعیَةِ وَالمَحَّبة لَهُم





وَ اللُّطف بِهِم وَ لاتكَونَنَّ عَلَيهِم سَبُعاً ضارياً تَغتَنم أكُلَهُم فَاِنَّهُم صِنفانِ: اِمّا اَخٌ لَکَ فِی الدّین اَو نظیرٌ لَکَ فِی الخَلقِ" (۶۴)

۵- خوشوقتانه این فرضیه در تاریخ گذشته و حال صورت عمل یافته و کارآیی خود را نشان داده است، در گذشته بسط و گسترش تمدن اسلام و برخورد مسالمت آمیز و حکیمانه مسلمانان با پیروان مذاهب و ادیان را در تاریخ داریم و در زمان حال تجربه کامیاب و سرافرازانه جمهوری اسلامی را در برخورد با اقلیت‌های دینی و مذهبی. به توضیح کوتاهی درباره نمونه نخست بسنده می‌کنیم.

برخلاف آنچه برخی از مستشرقین - به عمد یا به سهو - درباره پیشرفت سریع آیین اسلام در مناطق جهان گفته و آن را معلول قدرت شمشیر و رعب و ترس ناشی از آن دانسته‌اند، محققان واقع بین و منصف آنان با دلایل روشن نادرستی این فرضیه‌ها و اتهامات را روشن کرده یادآور شده‌اند که عامل رشد و گسترش آیین اسلام منطق قوی، پیام روشن و سعه‌صدر و روش مسالمت جویانه و عادلانه با پیروان ادیان دیگر بوده است. گوستاولوبون فرانسوی در این باره چنین می‌گوید:

"ما چون به قواعد و عقاید اساسی قرآن مراجعه کنیم ممکن است اسلام را صورت آشکاری از مسیحیت بدانیم، ولی با این حال اسلام با مسیحیت در بسیاری از مسائل اصولی اختلاف نظر دارد به ویژه درباره توحید که ریشه اساسی است. تمام آسانی و سهولت بی‌نظیر اسلام روی همین توحید خالص است و رمز پیشرفت اسلام نیز در همان سهولت و آسانی آن بوده است، آن تناقضات و پیچیدگی‌هایی که غالباً در سایر کیشها و آیینها دیده می‌شود در دین اسلام وجود ندارد. همین صاف و سادگی اسلام و دستورات داد و دهش آن کمک زیادی به پیشرفت این دین در جهان نمود و به همین خاطر است که ملتها زیادی از مسیحیان را می‌بینیم که دین اسلام را می‌پذیرند و آن را بر مسیحیت ترجیح می‌دهند مانند مصریان که در زمان امپراطوران قسطنطنیه مسیحی بودند و به محض آشنا شدن با اصول اسلام یکباره مسلمان شدند و به همین سبب است که هر ملتی



مسلمان شد دوباره زیر بار نصرانیت نخواهد رفت، خواه پیروز شوند یا شکست بخورند.

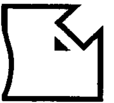
زور شمشیر موجب پیشرفت قرآن نگشت زیرا رسم اعراب این بود که هر کجا را که فتح می‌کردند مردم آنجا را در دین خود آزاد می‌گذاردند و این که مردم مسیحی از دین خود دست بر می‌داشتند و به دین اسلام می‌گرویدند و زبان عرب را به زبان مادری خود بر می‌گزیدند، بدان جهت بود که عدل و دادی که از آن عربتهای فاتح می‌دیدند مانندش را از زمامداران پیشین خود ندیده بودند و برای آن سادگی و سهولتی بود که در دین اسلام مشاهده می‌نمودند و نظیرش را در کیش قبلی سراغ نداشتند.

"روبرتسون" گوید: تنها مسلمانان هستند که با عقیده محکمی که نسبت به دین خود دارند یک روح سازی و تسامحی نیز نسبت به ادیان دیگر در آنها هست.

"میشود" در کتاب «تاریخ جنگهای صلیبی» می‌نویسد : همان قرآنی که دستور جهاد داده نسبت به ادیان دیگر سهل‌انگاری و مسامحه کرده است، هنگامی که مسلمانان (در زمان خلیفه دوم) بیت‌المقدس را فتح کردند هیچگونه آزاری به مسیحیان نزدند، ولی بر عکس هنگامی که نصاری این شهر را گرفتند با کمال بی‌رحمی مسلمانان را قتل عام کردندو یهود نیز وقتی به آنجا آمدند بی‌باکانه همه را سوزاندند.

وی در کتاب دیگر خود به نام «سفر مذهبی به شرق» گوید: باید اقرار کنم که این سازش و احترام متقابل به ادیان را که نشانه رحم و مروت انسانی است ملتهای مسیحی مذهب از مسلمانان یاد گرفته‌اند.[۶۵]

بنابراین از دیدگاه قرآن و آیین اسلام، راه حل پلورالیزم دینی کاملاً روشن است و در عین اعتقاد به حقانیت آیین «اسلام» و بر اینکه یگانه شریعت الهی بر حق و راه رستگاری و نجات است، نسبت به وضعیت اخروی پیروان سایر ادیان و نیز روش معاشرت و رابطه اجتماعی با آنان دیدگاهی روشن و خرد پسند و کاربردی دارد. این تفسیر، نه با هدایت گسترده و رحمت واسعه الهی، منافات دارد و نه با کامیابی پیامبران الهی و ضعف مکر و کید شیطانی.



۱۳- استاد مطهری و پلورالیسم دینی

گرچه بحث پلورالیسم دینی با این نام و با حساسیتی که امروز مطرح است، در زمان حیات استاد شهید مطهری مطرح نبود، ولی مسایلی از این قبیل که آیا فقط مسلمانان به بهشت خواهند رفت، از مسلمانان نیز آیا فقط مسلمانان شیعه راهی بهشت خواهند شد؟ یا اینکه پیروان سایر ادیان و مذاهب نیز به رستگاری خواهند رسید و از نعمات بهشتی بهره‌مند خواهند شد؟ چنین مسایلی آن روز هم مطرح بوده و امروز تحت عنوان توجیه پلورالیسم دینی مطرح می‌شود.[۶۶]

مرحوم مطهری در کتاب عدل الهی، تحت عنوان «عمل خیر از غیر مسلمان»، بحث مشروحی را (حدود ۱۰۰ صفحه) آورده و به شیوه‌ای مستدل و روشنی که رسم آن بزرگوار بود به سئوالات فوق و نظایر آن پاسخ داده است. به پاس ارج نهادن به مقام آن متفکر گرانمایه و عالم دین شناس و درد آشنا و سخت کوش نقل خلاصه‌ای از آن بحث را پایان بخش نوشته خود قرار می‌دهیم و خوانندگان را به مطالعه دقیق اصل آن در کتاب عدل الهی توصیه می‌کنیم.

۱- طرح بحث

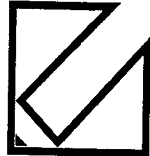
امروز این سئوال در میان طبقات مختلف از جاهل و عالم، بی‌سواد و تحصیل کرده مطرح است که آیا کارهای خیر افراد غیر مسلمان مقبول است یا نه؟ اگر مقبول است، پس چه فرق می‌کند که انسان مسلمان باشد یا نباشد؟ و اگر مقبول نیست، این مسأله با عدل الهی چگونه سازگار است؟ عین این پرسش از نظر تشیع در دائره اسلام می‌تواند مطرح شود؟ آیا ملل مسلمان غیر شیعه مقبول درگاه الهی است یا نه؟ در فرض اول چه فرق می‌کند که انسان مسلمان شیعه باشد یا مسلمان غیر شیعه؟ و در فرض دوم با عدل الهی چگونه سازگار است؟.

درگذشته این بحث تنها در میان فلاسفه مطرح بود، آنان از این دیدگاه بحث می‌کردند که اگر بنا شود همه مردمی که از دین خارجند اهل شقاء و عذاب الهی باشند لازم می‌آید که در نظام هستی غلبه با شر و قسر باشد، در حالی که از اصول قطعی و مسلم است که اصالت و غلبه برای سعادتها و خیرهاست.



۲- دینی جز اسلام پذیرفته نیست

دین حق در هر زمانی یکی بیش نیست و بر همه کس لازم است از آن پیروی کند. این اندیشه که اخیراً در میان برخی از مدعیان روشنفکر رایج شده است که می‌گویند: همه ادیان آسمانی از لحاظ اعتبار در همه وقت یکسانند اندیشه نادرستی است، درست است که پیامبران خدا همگی به سوی یک هدف و یک خدا دعوت کرده‌اند، ولی این سخن به این معنا نیست که در هر زمانی چندین دین حق وجود دارد و انسان می‌تواند در هر زمانی هر دینی را که می‌خواهد بپذیرد، بلکه معنای آن این است که انسان باید همه پیامبران را قبول داشته باشد و بداند که پیامبران سابق، مبشّر پیامبران لاحق خصوصاً خاتم و افضل آنان بوده‌اند و پیامبران لاحق مصدق پیامبران سابق بوده‌اند، پس لازمه ایمان به همه پیامبران این است که در هر زمانی تسلیم شریعت همان پیامبری باشیم که دوره اوست و قهراً لازم است در دوره ختمیه به آخرین دستورهایی که از جانب خدا و



دوازده تبصره بر

"پلورالیزم دینی"

۱ـ فروکاستن "وحی" تا حد یک "تجربهٔ روانی شخصی،" حذف مفاد معرفتی از دین (بویژه در قلمرو ماوراء طبیعت)، برکنارسازی شریعت عملی از گوهر دین، تفکیک دین حتی از اخلاق و در نتیجه، حکم به تساوی ادیان و عقائد و به غیرقابل داوری بودن آنها، "ایمان" را معلولِ "علل" (و نه مدلولِ "دلائل") دانستن، تأویل مادی "معرفت دینی" و مآلاً از بوته در آوردن شیری بی یال و دم و اشکم (دین منهای "عقائد، منهای "احکام" و حتی منهای اخلاقیات ویژه‌اش) از لوازم بیّن بمعنی الاخص "پلورالیزم دینی" است.

رویکردهائی که از دوران باستان تا امروز، نسبت "شاعری"، "سحر" و "جنون" به انبیاء "ع" داده‌اند، وحی را از همین نقطه عزیمت "تجربهٔ روانی و مواجید خصوصی" تعریف کرده‌اند و نبوّت را ترکیبی از زبان شاعرانه، تصرفّات ساحرانه و حادثه‌های روانی جنون‌آمیز خوانده و پیامبران را حداکثر، مصلحانی بشری دانسته‌اند که بااستظهار به مقداری حالات برآمده از "خلوت خلاّق" و روحیه‌ای انقلابی، "فراخوان اجتماعی" داده و با تیغ "کاریزما"، ابریشم ارواح تأثیرپذیر جوامع توده‌ای (پوپولیزم؟!) را به قامتی خود خواسته، بریده‌آند و تاریخ را تسخیر کرده‌اند امّا .... دوران پیامها و دستورالعملهای ایشان سپری شده و اینک تنها تأثیر همچنانِ مجازِ ایشان صرفاً دعوت به تجربه‌ای روحانی (تجربه‌ای کاملاً

قبول می‌کنیم چون دین پدران ماست مولوی او را رها نمی‌کند. می‌گوید: کسی، پدرش کفاش بود. این پسر، آداب دربار آموخت و در دربار، پست مهمی گرفت. و نگفت که می‌خواهم کفّاش بشوم مثل پدرم بلکه گفت: حتّی سگ وقتی که شکار یاد گرفت، مثل پدرش سراغ آشغال نمی‌رود. شما چرا به پدرانتان استناد می دهید و می‌گویید مسیحی هستم، چون پدرم مسیحی بود در حالی که دینی بسیار بهتر از مسیحیت و بدون عیبهای مسیحیّت آمده است. این، خیلی جالب است و نشان می‌دهد که خود مولوی، پلورالیزم به تصوّر جان هیک را اصلاً قبول ندارد و با آن مخالف است یعنی اسلام را حقّ و بقیه را باطل می داند.

کتاب نقد: بله، اصرارهای مؤکدی هم مولوی در مثنوی بارها علیه مصادیقی از «ضلالت»، دارد و تصریح می‌کند که عده‌ای برحقّند و بقیه نیستند. تفکیک بین پاکی و پلیدی، تقسیم بشر به خوبها و بدها، جزء تأکیدات عارفان ماست. گر چه این با تسامح عملی و تربیتی هم منافات ندارد. البته حساب مدارا از پلورالیزم، جداست. برای مدارا، لازم نیست که شکّ داشت. عده‌ای فکر می‌کنند که برای مدارا، راهی وجود ندارد جز اینکه همه، به خودمان شکّ داشته باشیم و هیچ کس به چیزی، مؤمن نباشد و خود را لزوماً بر حقّ (و لذا مخالفین خود را بر باطل) نبیند. در حالی که با این حرف، بزرگترین صدمه‌ای که به حقیقت می‌خورد، این است که برای حقیقت و غیر حقیقت، دیگر تشخّصی نخواهد بود. همه چیز علی السّویه است.

دکتر لگنهاوزن: اگر جان هیک اینجا بود البته می گفت که من شکّ در مسیحیت ندارم. من می‌دانم که دین من درست است. ولی این را هم می دانم که ادیان دیگر هم درستند.

کتاب نقد: من سؤالی می‌کنم. یعنی چه که همه ادیان، درست می گویند؟! آیا یعنی گزاره‌های هر دینی، مطابق با واقع است؟! آنوقت اینجا باید مشکل "تناقض" حل شود. چطور می‌شود که دو گزارهٔ متضاد، هر دو درست باشند؟ یعنی توحید و شرک، هر دو درست است؟! هم شیطان‌پرست و هم خداپرست، هردو درست می گویند؟!

دکتر لگنهاوزن: نکتهٔ خیلی جالبی فرمودید. اتفاقاً در مناظره‌ای که دکتر حسین نصر و جان هیک، اخیراً در «نشریهٔ داشتند، همین بحث مطرح بود. اختلاف دربارهٔ همین نقطه بود. جان هیک می‌خواست این تناقض را رفع کند و برای این کار، باید عقائد مسیحی را تصحیح می‌کرد. البته طرف دیگر بحث، از تحمّل پلورالیستی این "تناقض"، دفاع می کرد.

کتاب نقد: تحمّل، یک چیز و حقّانیت، چیز دیگری است. تحمّل اجتماعی اشکالی ندارد. این مدارا است و در اسلام هم توصیه شده امّا تحمل نظری چطور می‌شود؟ آیا تحمّل "تناقض"، بمعنی پذیرش "تناقض" است؟



به وسیله آخرین پیامبر رسیده است عمل کنیم و این لازمه اسلام، یعنی تسلیم شدن به خدا و پذیرفتن رسالتهای فرستادگان اوست.

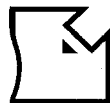
بسیاری از مردم زمان ما طرفدار این فکر شده‌اند که برای انسان، کافی است که خدا را بپرستد و به یکی از ادیان آسمانی که از طرف خدا آمده است انتساب داشته باشد و دستورهای آن را بکار بندد، شکل دستورها چندان اهمیتی ندارد، جرج جرداق صاحب کتاب الامام علی (ع) و جبران خلیل جبران نویسنده معروف مسیحی لبنانی و افرادی مانند آنان دارای چنین ایده‌ای می‌باشند.

ولی ما این ایده را باطل می‌دانیم، قرآن کریم می‌فرماید: (وَمَن یَتبغِ غَیرَ الاسلام دیناً فَلَن یُقبلَ مِنه و هُوَ فِي الاخرةِ من الخاسِرینَ/ آل عمران – ۸۵) حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زما، شکل آن همان دین اسلام است و بس.

۳- دو طرز فکر متضاد

در این باره که اگر کسی بدون این که دین حق را بپذیرد، عمل نیکی انجام دهد که دین حق آن را نیک می‌داند آیا برای او در مقابل عمل مزبور اجر و پاداش هست یا نه؟ دو طرز تفکر وجود دارد.

الف: معمولاً کسانی که داعیه روشنفکری دارند با قاطعیت می‌گویند هیچ فرقی مسلمان و غیر مسلمان، بلکه موحد و غیر موحد نیست، هر کس عمل نیکی انجام دهد استحقاق ثواب و پاداش از جانب خداوند دارد، برای خداوند چه فرق می‌کند که بنده‌اش او را بشناسد یا نشناسد، خداوند عمل نیک بندگان خود را نادیده نمی‌گیرد هر چند با او رابطه آشنایی و دوستی نداشته باشد و به طریق اولی اگر بنده‌ای خدا را بشناسد و عمل نیک انجام دهد، ولی فرستادگان او را نشناسد و با آنها رابطه آشنایی و پیمان دوستی نداشته باشد خط بطلان روی عمل نیک او نمی‌کشد.



ب: در مقابل این عده کسان دیگری تقریباً همه مردم را مستحق عذاب می‌دانند و می‌گویند مردم، یا مسلمانند یا غیر مسلمان. آنها که مسلمان نیستند، اهل دوزخند، مسلمانان نیز یا شیعه‌اند یا غیر شیعه، غیر شیعه که تقریباً سه چهارم مجموع مسلمانان را تشکیل می‌دهند، به این جهت که شیعه نیستند اهل دوزخند، شیعیان نیز اکثریتشان تنها اسم تشیع را دارند و تنها اقلیتی از آنها به وظایف دینی خود عمل می‌کنند، بنابراین اهل نجات بسار اندکند.

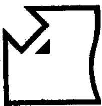
۴- منطق قرآن کریم

در این جا منطق سومی هست و آن منطق قرآن کریم است که با هر دو تفکر پیشین فرق دارد، نظر قرآن نه با ا ندیشه گزاف روشنفکرمابان ما تطبیق دارد و نه با تنگ‌نظری گروه دوم. نظر قرآن بر منطقی خاص استوار است که پس از وقوف به آن هر کس اعتراف می‌کند که سخن صحیح در این زمینه جز آن نیست و این مطلب ایمان ما را به این کتاب شگفت و عظیم زیاد می‌کند و می‌رساند که معارف عالی آن مستقل از افکار زمینی مردم است و سرچشمه‌ای آسمانی دارد. اینک تبیین منطق قرآن در این باره:

الف: اقسام کفر

کفر بر دو نوع است: یکی کفر از روی لجبازی و عناد که «کفر جحود» نامیده می‌شود و دیگری کفر از روی جهالت و نادانی و آشنا نبودن به حقیقت. در مورد اول، دلایل قطعی عقل و نقل، گویاست که کافر، مستحق عقوبت است. ولی در مورد دوم باید گفت اگر جهالت و نادانی، از روی تقصیر کاری شخص نباشد، مورد عفو و بخشش پروردگار قرار می‌گیرد. خداوند می‌فرماید: "ما كُنّا مُعَذِّبینَ حَتّی نَبعثَ رَسولا" (اسراؤ/ ۱۵): ما چنین نیستیم که رسول نفرستاده (حجت تمام نشده) بشر را عذاب کنیم.

اصولاً تقابل میان اسلام و کفر تقابل سلب و ایجاب یا عدم و ملکه نیست، بلکه از قبیل تقابل تضاد است و کفر عبارت است از عناد و میل به پوشاندن حقیقت، نه مطلق انکار هر چند از روی عناد نباشد.



ب: حسن فعلی و حسن فاعلی

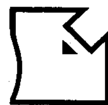
هر عمل، دو جنبه دارد: یکی بعد مفید یا مضر بودن آن به حال دیگران و در اجتماع بشری و دیگری بُعد انتساب عمل به فاعل و انگیزه‌های نفسانی و روحی او در انجام آن عمل. بُعد اولِ اعمال بشر در دفتر تاریخ ثبت می‌گردد و عمل مفید مورد ستایش افراد و عمل مضر مورد نکوهش آنان خواهد بود. ولی بعد فاعلی و انگیزه‌ای عمل در دفاتر علوی و ملکوتی خداوند ثبت و ضبط می‌شود و در آنجا آنچه مهم است کیفیت است نه کمیت، ارزش انفاق امام علی (ع) در حال رکوع به کمیت و ارزش مالی انگشتر او نبود - که از این نظر بسیار اندک بود - بلکه به لحاظ کیفیت آن بود، همین گونه است ارزش اطعام قرص نانهای چوین او و فرزندانش که فریدالدین عطار در وصف آن می‌گوید:

گذشته زین جهان وصف سنانش — گذشته ز آن جهان وصف سه نانش

بدین جهت است که قرآن اعمال کافران را همچون پوچ و بی‌حقیقت دانسته است، زیرا اعمال آنان ظاهری آراسته و فریبنده دارد ولی چون برای هدفهای پست مادی فردی انجام شده، نه برای خدا، چهره ملکوتی ندارد.

درست است که برای خدا فرق نمی‌کند که انجام دهنده عمل خیر، خدا را بشناسد یا نشناسد، عمل را برای رضای خدا انجام دهد یا برای مقصدی دیگر، ولی برای خود آن شخص فرق می‌کند، اگر خدا را نشناسد یک نوع سلوک روحی میکند و اگر آشنا باشد نوعی دیگر، اگر آشنا نباشد عملش حسن فعلی و تاریخی دارد و اگر آشنا باشد علاوه بر حسن فعلی و تاریخی، حسن فاعلی و ملکوتی هم دارد، در صورت اول، عملش بالا نمی‌رود و در صورت دوم، بالا می‌رود. کار مفید اجتماعی، آنگاه از نظر نظام روحی و تکامل معنوی مفید است که روح با انجام آن عمل، یک سیر معنوی کرده و از منزل خودخواهی و هوا پرستی خارج شود و قدم به منزل اخلاص و صفا بگذارد.

از دیدگاه جهان بینی‌الهی، نیّت، جان عمل است و همان طوری که تن آدمی شریف است به جان آدمیت، شرافت عمل آدمی نیز بستگی به جان آن دارد، جان عمل، اخلاص است. قرآن کریم می‌فرماید: "وَ مٰا اُمِرُوا اِلاّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينُ" (بینه/ ۵) شرط این که یک عمل، وجه ملکوتی خوب و عِلیّینی پیدا کند، این است که با توجه به خدا و برای صعود به ملکوت خدا انجام گیرد. اگر کسی معتقد به قیامت نباشد و توجه به خدا نداشته باشد، عمل او وجهه ملکوتی نخواهد داشت. تا عملی از راه نیّت و از راه عقیده و ایمان، نورانیت و صفا پیدا نکند، به ملکوت علیا نمی‌رسد. قرآن کریم می‌فرماید: "اِلَيه يَصعَدُ الكَلِمُ الطَّيب وَ العَمَل الصّالح يَـرفَعُه" (فاطر / ۱۰)



پس اشتباه است که بپنداریم اعمال کسانی که ایمان به خدا و قیامت ندارند، به سوی خدا صعود می‌نماید و وجه علیینی دارد. محال است کسی به سوی ترکستان برود، به کعبه برسد. بهشت و جهنم، دو غایت سیر معنوی انسان است. در آن جهان، هرکسی خود را در غایت سیر خود می‌بیند. یکی بالاست و دیگری پایین.

چگونه ممکن است کسی به سوی مقصدی حرکت نکند و یا به سوی مقصدی ضّد آن حرکت کند ولی به آن مقصد برسد؟ حرکت به سوی «علّیین»، فرع آهنگ و ارادهٔ رسیدن به آن است و آهنگ و اراده، فرع معرفت و اعتقاد از یک طرف، و تمکین و تسلیم، از طرف دیگر است. آنکه به چنین مقصدی، عقیده ندارد یا تمکین ندارد و بالاخره رغبتی به آن ندارد و با انگیزه رسیدن به آنجا کوچکترین گامی برنمی‌دارد، چگونه می‌تواند توقع داشت که سراز آنجا در بیاورد؟

پاسخ به یک پرسش

ممکن است گفته شود: برای حُسن فاعلی، ضرورت ندارد که حتماً قصد تقرب به خداوند در کار باشد. اگر کسی عمل خیری را به انگیزه وجدان وبه

خاطر عطوفت و رحمتی که بر قلبش مستولی است انجام دهد، کافی است که عمل او حسن فاعلی پیدا کند، همین که انگیزه انسان، خود او نباشد حسن فاعلی پیدا می‌کند، خواه انگیزه او خدا باشد یا انسانیت.

پاسخ این است که درست است که هرگز عملی که به منظور احسان و خدمت به خلق و به خاطر انسانیت انجام گیرد در ردیف عملی که انگیزه فقط برای خود است، نیست، با این حال نمی‌توان آن را از نظر ارزش با کاری که به خاطر رضای خدا و انگیزهٔ الهی انجام می‌شود برابر دانست. با این حال بعید نیست خداوند چنین کسانی را بی اجر نگذارد. چنان که در روایات آمده است که خداوند مشرکانی نظیر حاتم طایی را به خاطر کارهای خیری که در دنیا کرده‌اند، معذب نخواهد کرد و یا در عذاب آنها تخفیف خواهد داد.

به عبارت دیگر علاقه به خیر و عدل و احسان، از آن جهت که خیر و عدل و احسان است، بدون هیچ شائبه‌ای، نشانه‌ای است از علاقه و محبت نسبت به ذات جمیل علی‌الاطلاق، بنابراین بعید نیست که این گونه افراد واقعاً و عملاً در زمره اهل کفر محشور نگردند، هرچند لساناً منکر شمرده می‌شوند.

ج: نقش ایمان به انبیاء و اولیاء خدا در قبولی اعمال

دخالت ایمان به انبیاء و اولیاء الهی از دو نظر است: یکی این که معرفت آنان برمی‌گردد به معرفت خدا. در حقیقت شناخت خدا و شئون او بدون معرفت اولیاء خدا کامل نمی‌گردد. دیگر این که شناختن مقام نبوت و امامت از این نظر است که بدون معرفت آنان، بدست آوردن برنامه کامل و صحیح ممکن نیست. فرق بزرگ بین یک نفر مسلمان نیکوکار و یک نفر کافر نیکوکار این است که کافر نیکوکار از آن جهت که دارای برنامه صحیح و درست نیست، احتمال موفقیتش ناچیز است، زیرا تمام واجبات، محرمات، مکروهات و مستحبات جزء برنامه عمل صالح است و یک مسیحی متدین از مواهب عظیم این برنامه محروم است. زیرا ممنوعاتی را که نباید مرتکب شود، مرتکب می‌شود. مثلاً شراب می‌نوشد، از عباداتی عظیم مانند نمازهای پنجگانه و روزه ماه رمضان و حج خانه خدا محروم می‌ماند. مانند کسی که بدون برنامه کشاورزی بذری بپاشد، و بسان مریضی است که خودسرانه غذا و دوا می‌خورد و تحت مراقبت کامل پزشک قرار ندارد، ممکن است غذای مفید و دوای شفا بخش بخورد، و ممکن است غذای مضر و دوای کشنده بخورد، بدین جهت قرآن می‌فرماید:

"فَإِن أَسلَمُوا فَقَد اهتَدُوا" (آل عرمان/ ۲۰): اگر اسلام آورند، هدایت می‌شوند.



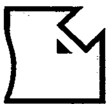
د: مستضعفان و مُرجَوْن لامرالله

قرآن کریم، درباره برخی از کسانی که در دنیا به خود ستم کرده، راه شرک و معصیت را پیموده‌اند، می‌فرماید: «وقتی پس از مرگ فرشتگان الهی از وضع حال آنان می‌پرسند، آنان خود را مستضعفان روی زمین می‌خوانند و بدین صورت از شرک گناه خود عذرخواهی می‌کنند، ولی عده‌ای از آنان که توان مهاجرت داشته و هجرت نکرده‌اند، مقصر شناخته می‌شوند، ولی آنان که در عذرخواهی خود راستگو می‌باشند، ممکن است مشمول عفو الهی قرار گیرند.(نساء/ ۹۸-۹۶)

علامه طباطبائی در ذیل این آیات گفته است: "کسانی که استضعاف فکری داشته باشند نیز مشمول حکم مربوط به مستضعفان مذکور در آیات می‌باشند.[۶۷]

چنان که روایات زیادی وارد شده که افرادی که به عللی قاصر مانده‌اند، مستضعف به شمار می‌روند.[۶۸] و در آیه ۱۰۶ سوره توبه افرادی به نام "مُرجَوْن لامرالله" شناخته شده‌اند که خداوند یا آنان را عذاب خواهد کرد و یا مورد رحمت خود قرار خواهد داد و در برخی از روایات مستضعفان، "مرجون لامرالله" تفسیر شده‌اند.[۶۹]

آنچه مجموعاً استفاده می‌شود این است که افرادی که به شکلی از شکلها قصور داشته‌اند نه تقصیر خداوند آنها را عذاب نمی‌کند، از روایاتی که از ائمه طاهرین(ع) رسیده به دست می‌آید که عامل شقاوت و عقوبت انسان یکی عناد و لجاجت در برابر حق است و دیگری تقصیر در راه شناخت حق و عمل به آن ولی افرادی که بواسطه قصور فهم و ادراک و یا به علل دیگر در شرایطی بسر می‌برند که مصداق منکر یا مقصر در جستجوی حق به شما نمی‌روند در ردیف منکران و مخالفان نبوده، بلکه از مستضعفین و مُرَجون لامرالله بمشار می‌روند و بسیاری از مردم از این دسته‌اند.



در روایات، از کسانی که نه ائمه اهل بیت را انکار می‌کنند و نه نسبت به آنها معرفت یافته‌اند (راه نایافته) به عنوان گمراه تعبیر شده است در مقابل مؤمون و کافر، که اگر به حال ضلالت ازدنیا روند جزو مرجون لامرالله خواهند بود.[۷۰]

البته در برخی از روایات نیز معرفت امام شرط قبولی اعمال دانسته شده است.[۷۱]

وجه جمع میان این دو دسته روایات این است که بگوییم: مقصود از دسته دوم این است که قبولی اعمال این افراد را خدا وعده کرده و به وعده خود وفا خواهد کرد، ولی در مورد دسته اول چنین وعده‌ای در کار نیست، و حکم آنان حکم "مُرجَون لامرالله" است.

هـ: خلاصه و نتیجه

۱- افرادی که به خدا و آخرت ایمان ندارند، طبعاً هیچ عملی را به منظور بالا رفتن به سوی خدا انجام نمی‌دهند و چون به این منظور انجام نمی‌دهند، قهراً سیر و سلوکی از آن به سوی خدا و عالم آخرت صورت نمی‌گیرد. پس طبعاً آنها به سوی خداو ملکوت خدا بالا نمی‌روند، به بهشت نمی‌رسند، یعنی به مقصدی که به سوی آن نرفته‌اند، به حکم آنکه نرفته‌اند، نمی‌رسند.

۲- اعمال خیر افرادی که به خدا و قیامت ایمان ندارند و احیاناً برای خدا شریک قائلند، موجب تخفیف و احیاناً رفع عذاب آنها خواهد بود.

۳- افرادی که به خدا و آخرت ایمان دارند و اعمالی با انگیزه تقرّب به خدا انجام می‌دهند و در کار خود خلوص نیّت دارند، عمل آنها مقبول درگاه الهی است و استحقاق پاداش و بهشت می‌یابند، اعم از آنکه مسلمان باشند یا غیر مسلمان.

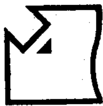
۴- غیر مسلمانانی که به خدا و آخرت ایمان دارند و عمل خیر به قصد تقرب به خدا انجام می‌دهند به موجب اینکه از نعمت اسلام بی‌بهره‌اند، طبعاً از مزایای استفاده از برنامه الهی محروم می‌مانند. از اعمال خیر آنها آن اندازه مقبول است که با برنامه الهی اسلام منطبق است. امّا عبادات مجعوله که اساسی ندارند، طبعاً نامقبول است و یک سلسله محرومیتها که از دست نارسی به برنامه کامل، ناشی می‌شود، شامل حال آنها می‌گردد.

۵- مسلمانان و سایر اهل توحید واقعی اگر مرتکب فسق و فجور شوند و به برنامه عملی الهی خیانت کنند مستحّق عذابهای الهی در برزخ و قیامت خواهند بود.

۶- آیات و روایاتی که دلالت می‌کند خداوند، اعمال صالح نیک را قبول می‌فرماید، تنها ناظر به حسن فعلی اعمال نیست. از نظر اسلام، عمل، آنگاه خیرو صالح محسوب می‌گردد که از دو جهت حُسن داشته باشد، جهت فعلی و جهت فاعلی.

۷- آیات و روایاتی که دلالت می‌کند اعمال منکران نبوت یا امامت مقبول نیست، ناظر به آن است که آن انکارها از روی عناد و لجاج و تعصب باشد، اما انکارهایی که صرفاً؛ عدم اعتراف است و منشأ عدم اعتراف هم، قصور است نه تقصیر، مورد نظر آیات و روایات نیست. این گونه افراد از نظر قرآن کریم، مستضعف و مُرجَون لامرالله به شمار می‌روند.

"و الی الله عاقبة الأُمور" (لقمان/ ۲۲)



پی‌نوشتها

۱- آنچه در بخش دوازدهم و سیزدهم این نوشتار آمده است. مربوط به همین عنوان است.

2- The existence in one society of anumber of groups that belong to different races or have different political or religious beliefs.

3- The principle that these different groups can live to gether in peace in one society.

۴- فرهنگ معاصر، انگلیسی به فارسی، محمدرضا باطنی

۵- همان

۶- جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ص ۲۳۸

۷- "چگونه می‌توان تنوع ادیان را تبیین کرد؟ "نوشته: مایکل پترسون، دیوید بازینجر، بروس رایشنباخ، ویلیام هسکر، ترجمهٔ ابراهیم سلطانی. کیان ۲۸ ـ ص ۲۸

۸- میزگرد پلورالیسم، محمد مجتهد شبستری، با تلخیص و اندکی تصرف در عبارات. کیان ۲۸ ـ ص ۱۱ و ۱۲

۹- صراطهای مستقیم، عبدالکریم سروش، کیان ۳۶ ـ ص ۱۲.

۱۰- میزگرد پلورالیسم، ص ۱۰، مراد فرهادپور.

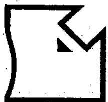
۱۱- "چگونه می‌توان تنوع ادیان را تبیین کرد" به نقل از کتاب: Problems of Religious pluralism نوشته جان هیک (۱۹۸۱).

۱۲- فلسفه دین، نوشته جان هیک، ترجمه بهرام راد، ص ۱۹۵-۱۹۶.

۱۳- تحلیل فوق را جان هیک از دبلیو. ای. کریستین در کتاب: "معنا و حقیقت در دین" (۱۹۶۴) نقل کرده است، ر.ک. جان هیک، فلسفهٔ دین، ترجمه بهرام راد، ص ۲۲۷-۲۲۹.

۱۴- "فلسفه دین"، ص ۲۲۹-۲۳۱.

۱۵- مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۵۸.



۱۶- مقالهٔ صراطهای مستقیم، ص ۶

۱۷- محمد مجتهد شبستری میزگرد "پلورالیزم دینی" - ص ۴

۱۸- فلسفهٔ دین، ص ۲۴۵

۱۹- این داستان در مثنوی به صورت فیل در تاریکخانه تقریر شده است نه فیل و کوران، مثنوی دفتر سوم، ۱۲۵۹-۱۲۶۸.

۲۰- "چگونه می‌توان تنوع ادیان را تبیین کرد"، ص ۲۸.

۲۱- فلسفه دین، ص ۲۴۳-۲۴۵.

۲۲- صراطهای مستقیم، ص ۶-۷.

۲۳- المیزان، ج ۱۷، ص ۱۷۴.

۲۴- توحید صدوق، باب ۳۶، حدیث ۱۱، حدیث ۳۴۶.

۲۵- مدرک قبل، باب ۷، حدیث ۸.

۲۶- مدرک قبل، حدیث ۱ و ۷.

۲۷- "چگونه می‌توان تنوع ادیان را تبیین کرد"، ص ۲۹-۳۰.

۲۸- صراطهای مستقیم - ص ۷.

۲۹-همان

۳۰- همان

۳۱- در این باره به المیزان، ج ۳، ص ۶۶-۴۴، ۷۲ رجوع شود.

۳۲- اصول کافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۱۲.

۳۳- همان، حدیث ۲۰.

۳۴- نهج‌البلاغه، خطبه ۱۲۵.

۳۵- نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۳۳.

۳۶- نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۵۸.

۳۷- قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ اول، ص ۱۴۷

۳۸- همان - ص ۱۰-۹



۳۹- در این باره به سوره شوری آیه ۱۳ و تفسیر المیزان ذیل این آیه و آیه ۲۱۳ سوره بقره رجوع شود.

۴۰- در این باره به المیزان، ج ۱، ص ۳۷-۲۸ رجوع شود.

۴۱- المیزان، ج ۳، ص ۴۲-۴۱

۴۲- مقدمه ابن خلدون، طبع دارالقلم، بیروت، ص ۴۶۴-۴۶۳

۴۳- همان ص ۱۲

۴۴- نهج‌البلاغه، خطبه ۳۶

۴۵- نهج‌البلاغه، خطبه ۶۱

۴۶- تفسیر کشاف، زمخشری، ج ۲، ص ۸۰

۴۷- نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶، اَلیمَین و الشّمال مَضَلَّةٌ وَ الطَّریقُ الوُسطی هِیَ الجادَّة، علَیَها باقی الکِتابُ وَ آثارُ النُّبوَّة، و مِنها مَنفَذُ السُّنَّة، و اِلیَها مصَیر العاِقبة.

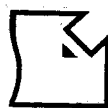
۴۸- نهج البلاغه، خطبه ۵۰

۴۹- نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶

۵۰-صراطهای مستقیم - ص ۱۳

۵۱- به کتاب ولایت فقیه و نیز بحث ولایت فقیه ازکتاب البیع، ج ۲ رجوع شود.

۵۲- صراطهای مستقیم، ص ۱۳



۵۳- همان

۵۴- همان

۵۵- همان - ص ۱۳

۵۶- نهج‌البلاغه، کلمات قصار، ۸۰

۵۷- برگرفته از اظهارات آقای مجتهد شبستری در میزگرد کیان ۲۸، صفحات ۴، ۱۱، ۱۶، ۱۷

۵۸-گوهر مراد، طبع جدید، ص ۳۸

۵۹- "فلسفه دین"، مبحث وحی و ایمان

۶۰- نهج البلاغه، خطبه ۳۴

۶۱- در برخی نسخه‌ها "تعلموا" آمده و در برخی نسخه‌ها "تعملوا" و در هر دو نسخه یک معنا را

می‌رساند چون مقصود از آگاهی در اینجا، آگاهی و علمی است که با عمل همراه است (العلم مقرون بالعمل)

۶۲- مرتضی مطهری، عدل الهی، چاپ هشتم، ص ۳۹۸

۶۳- المیزان، ج ۱۹، ۲۳۴

۶۴- نهج‌البلاغه، نامه ۵۳

۶۵-گوستاولوبون، تاریخ تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید هاشم حسینی ص ۱۴۷-۱۴۱

۶۶- در بحث پلورالیسم چند مطلب مطرح است : ۱- مسئله حق و باطل، ۲- مسئله سعادت و رستگاری اخروی ۳- چگونگی رابطه اجتماعی پیروان مذاهب و ادیان. آنچه در کلمات مرحوم مطهری آمده است مربوط به دو بحث اول است.

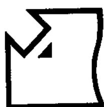
۶۷. المیزان، ج ۵، ص ۵۱.

۶۸. همان، ص ۶۱-۵۶، بحث روایی.

۶۹. همان، ج ۹، ص ۴۰۷.

۷۰. اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجة، باب فرض طاعة الائمة، حدیث ۱۱.

۷۱. کافی، ج ۱، کتاب الحجة، باب معرفة الامام، حدیث ۸.



دکتر لگنهاوزن: بله، این پلورالیزم،بالاتر از تحمّل عملی،توصیه می کند. می‌گویند "حقیقت" اصلاً قابل بیان نیست لذا وقتی می‌خواهیم آن را توصیف بکنیم، تناقض پیش می آید، چون هیچکدام از تفسیرها، مطابق با واقعیت نیست، و خود این واقعیت، قابل بیان نیست. وقتی ما از دو دیدگاه نگاه می‌کنیم، واقعیت برای شما و برای من، یکی نیست و تناقض هست بین آن چیزی که شما می‌بینید و این چیز که من می‌بینم.این خلاصهٔ مطلب است.

کتاب نقد: معنایش این است که حداقّل، یکی از ما اشتباه می‌بینیم. اگر من از اینجا بگویم که در آن دوردست، دو درخت است و شما بگوئید که سه درخت است، این تضادّ است و در عین حال، یکی از ما دارد درست می‌گوید. ممکن است ما هم هیچوقت نفهمیم که کدام درست می‌گوید اما واقعیت این است که یکی دارد اشتباه می‌کند. ولی چون نمی‌دانیم که خطاکار کیست؟! لذا یکدیگر را تحمل می‌کنیم. این مدارای عملی است که قابل تحمل است و پلورالیسم اجتماعی به این معنا، توجیه اسلامی دارد.

اما پلورالیزم دینی اصلاً در این تناقض، نه‌تنها در مرحلهٔ عمل، بلکه در مرحله نظر هم مشکلی نمی‌بیند. تو بگو دو درخت است، من هم بگویم سه تاست و هر دو هم درست می‌گوییم. این مشکل عقلی "تناقض" راآقایان چطور حل می‌کنند؟

دکتر لگنهاوزن: جان هیک، جواب "کانت" را تکرار می کند که برخی مفاهیم چون "عدد"،در موقع فکر کردن ما پیدا می‌شود. یعنی تناقض، در فکرماست، ولی وقتی می‌رسیم به بالا، تناقض نیست.

کتاب نقد: البته کانت بحث دریچه‌های ذهنی ومقولات کذا را در باب متافیزیک طرح می‌کند. در باب ادراکات حسّی مثل مثال درخت که عرض کردم، او بحث دیگری دارد.

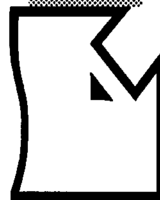
اینجا باید پذیرفت که یکی دارد خطامی‌کند، و امّا در مباحث متافیزیک ومثالی که جان هیک دارد، آیا فکر نمی‌کنید که تفکیک «نومن» و «فنومن» کانت، اصلاً راه «معرفت» را سدّ کرده و با این رخنه عظیم معرفتی وتوجیه شکاکّیت در مقولات فرا حسّی، آیا اصلاً می توان حکم کرد که حقیقتی در کار هست و آن حقیقت، یکی است منتهی منظرها وتعبیرهای مامتفاوت است؟!اصلاً «معرفت»، دیگر ممکن نیست. پس پلورالیزم، مبتنی بر اینست که ما اصلاً قایل به امتناع معرفت باشیم و در واقع راه شناخت، بسته است. وقتی بسته است، دیگر چه حقیقتی و چه وحدت وکثرتی؟!

دکتر لگنهاوزن: بله. این هم سخن دقیق وجالبی است که شما گفتید. این پلورالیزم به نوعی «سپتی‌سیزم» منجرّ می‌شود. اتفاقاً در محاجّهٔ دکتر نصر با جان هیک هم این اختلاف طرح شد. نصر می‌گوید آن چیزی را که خدا درباره خودش می‌گوید، باید استثناء کرد. این حرف، حرف خداست. یعنی «خدا»، واقعاً



خدعه با مولانا

قادر فاضلی



کتاب نقد

مقدمه

مغالطات مقالهٔ «صراطهای مستقیم» آقای عبدالکریم‌سروش (کیان ۳۶)،بحدی‌است که پرداختن به آن، در حوصلهٔ یک مقاله نبوده و تدوین کتابی را می‌طلبد. ما در این مقاله‌تنها به بررسی تحریفهای معنوی وی درآیات قرآنی و اشعار مولوی پرداخته‌ایم. مراد از تحریف معنوی، وارونه کردن معنایا غلط نمودن عمدی آن است. برخلاف تحریف لفظی که وارونه کردن لفظ می‌باشد. در تحریف معنوی، ظاهر عبارات، درست نقل می‌شود ولی بگونه‌ای معنی می‌گردد که دقیقاً برخلاف مراد اصلی صاحب آن عبارت است. (۱)

آقای سروش متأسفانه دراین مقالهٔ‌نیزمکرراً به چنین تحریفاتی دامن زده است و ما تنها به نمونه‌هائی از تحریف در همین مقاله اشاره می‌کنیم:

اول) از نظرگاه است ای مغز وجود
اختلاف مؤمن و گبر و جهود

درخصوص این شعر می‌گوید:

«اختلاف این سه (مؤمن و گبر و جهود) اختلاف حق و باطل نیست، بلکه دقیقاً اختلاف نظرگاه است، آن هم نه نظرگاه پیروان ادیان، بلکه نظرگاه انبیاء. حقیقت یکی بوده است که سه پیامبر از سه زاویه به آن نظر کرده‌اند.»

از تفسیر ایشان، باید نتیجهٔ گرفت که اختلاف پیروان ادیان، به جهت اختلاف پیامبران با یکدیگر بوده است. یعنی پیامبران، سه نظر مختلف در خصوص یک حقیقت ارائه کرده‌اند بنابراین سه دسته پیرو به وجود آمده است. علاوه بر آنکه چنین ادعائی بقرائن اشعار دیگر مولانا، مطلقاً مراد او نیست،

این سخن از چند جهت ناصحیح است.

اول به جهت آیات قرآن کریم که می‌گوید همهٔ پیامبران الهی مأمور به تبلیغ یک حقیقت بوده‌اند:

شَرَّعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ مٰا وَصّٰی بِهِ نُوحاً وَ الَّذي اَوْحَیْنٰا اِلَیْکَ وَ مٰا وَصَّیْنٰا بِهِ اِبْراهیمَ وَ مُوسیٰ وَ عیسیٰ اَنْ اَقیمُوا الدِّینَ وَ لاٰ تَتَفَرَّقُوا فیهِ ... (شوری -۱۳)

(از دین، همان را شریعت شما قرار دادیم که شریعت نوح قرار داده و به تو وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه نمودیم که این دین را اقامه کرده و متفرق نشوید.)

بنابر دهها آیه دیگر همچو این آیه شریفه، تفرقه در دین، از ناحیهٔ پیامبران نبوده بلکه پیروان آنها به جهت پیروی از هوای نفس و انحراف از مسیر پیامبر خویش، به دامن تفرقه افتادند. آیهٔ بعدی بیانگر مدعای ماست:

وَ مٰا تَفَرَّقُوا اِلاّٰ مِنْ بَعْدِ مٰا جٰاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغیاً بَیْنَهُمْ وَ اَنَّ الَّذینَ اُورِثُوا الْکِتٰابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفي شَکٍّ مِنْهُ مُریبٍ. (شوری -۱۴)

(و پیروان آنها، بعد از آگاهی از رسالت انبیاء، به تفرقه افتادند و این به جهت نفی و سرکشی بین خودشان بود و آنانکه بعد از این گروه، وارث کتاب آسمانی شدند، به جهت اختلاف و تفرقه اینان به دامن شک و ریب افتادند.)

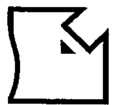
بنابراین، اختلاف پیروان، مطلقاً به دلیل اختلاف نظرگاه انبیاء نبوده بلکه به دلیل اختلاف خودشان بوده است، آن هم نه اختلاف نظری،



بلکه اختلافی از منشاء «هوای نفس». البته پیروی از هوای نفس در نهایت، کج‌اندیشی و اختلاف نظر نیز می‌آورد. همانطور که قرآن می‌فرماید: ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ اَسَاءُوا السُّوآئ اَنْ كَذَّبُوا بِاٰيَاتِ الله (الروم - ۱۰)

(سپس عاقبت آنانکه به دنبال گناه و پلیدی رفتند، این شد که آیات الهی را تکذیب کردند)

نه تنها اختلاف امّتها، بیشتر به دلیل پیروی از هوای نفس بوده‌بلکه‌اغلب‌اختلاف افراد یک امت نیز به چنین دلائلی است. همانگونه که وقتی پیامبری مبعوث می‌شد، عده‌ای رسالت وی را می‌پذیرفتند و عده‌ای دیگر نمی‌پذیرفتند و عدم پذیرش آنها نیزنه‌به جهت اختلاف نظر علمی و فکری با پیامبر، بلکه به جهت تضّاد رسالت پیامبر با خواستهای نفسانی آنها بوده است. پیامبران همواره با گروه رفاه طلب و به قول قرآن، مترف و ملاء جامعه طرف بوده‌اند. آیات زیادی در این خصوص در قرآن کریم است که ذکر آن موجب اطالهٔ کلام می‌شود.



مولوی نیز اختلاف پیروان ادیان را، به کج اندیشی خودشان نسبت می‌دهد نه به اختلاف نظر انبیاء که‌نویسنده‌ادعا کرده است. کافی است به ابیات قبل و بعد مثنوی توجه شود که‌آقای سروش با حذف آنها و با ذکر تنها یک بیت، که در آن لفظ (نظرگاه) بوده است، آن را شاهد مثال ادعای خویش قرار داده، در حالیکه مولوی بصراحت برخلاف چنین ادعائی نظر داده است.

مولوی می‌گوید: چون پیروان ادیان از حقیقت، که یک چیز بیشتر نیست، چشم پوشی کرده‌اند منحرف گشته‌اند. او، رسالت انبیاء را، «حقّ» یا همان نور الهی، و انبیاء را وسیلهٔ بیان حقّ "یا" رسانای نور"، خوانده و آنها را به چراغهایی تشبیه فرموده که موجب روشنایی می‌گردد. مولوی می‌گوید نور، یکی بیش نیست ولی وسایل "نورده" فراوانند:

چون خدا اندر نیاید در عیان
نایب حق اندر این پیغمبران
ده چراغ ار حاضر آید در مکان
هریکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی
چون به نورش روی آری بی‌شکی
گر تو صد سیب و صد آبی بشهری
صد نماند یک شود چون بفشری
در معانی قسمت و اعداد نیست
در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار با یاران خوش است
پای معنی گیر صورت سرکش است
صورت سرکش گدازان کن به رنج
تا ببینی زیر او وحدت چوگنج
منبسط بودیم و یک جوهر همه
بی سر و پا بودیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب
بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایهٔ کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق
تا رود فرق از میان این فریق
(دفتر اول ص ۴۳ و ۴۲ نسخه نیکلسون)

در این اشعار، مولوی دو مطلب بسیار مهم (کاملاً بر خلاف آنچه مقالهٔ مذکور ادعا کرده است) مشهود است.

اول: اینکه تکثرگرایی و پلورالیسم، به گونه‌ای که وی در صدر و ذیل مقاله‌اش، آن را به عرفا نسبت داده است، ضدّ افکار عرفانی و وحدت گرایی مولوی و سایر عرفا است. هدف مولوی در این اشعار، رسیدن به وحدت حقّه و نفی کثرت می‌باشد و اتفاقاً نقض کثرت‌اندیشی است.

دوم: اختلاف امتها به جهت دور ماندن از هدف است که در اشعار مولوی از آن به نور چراغ تعبیر شده است. مقالهٔ "صراطها" به مولانا نسبت می‌دهد که اختلاف، به جهت تعدد نظرگاه انبیاء است حال آنکه مولوی تصریح می‌کند که انبیای الهی، همه مبلّغ "یک حقیقت" "نور واحد الهی" بوده‌اند. به عبارت دیگر، چراغهای یک راه بوده‌اند، ولی امّتها به غلط نور چراغ را رها کرده و به نام چراغ چسبیده‌اند که همین موجب اختلاف آنها شده است.

مولوی در ابیات قبل و بعد این بیت:

از نظرگاه است ای مغز وجود
اختلاف مؤمن و گبر و جهود

به نکاتی مهمّی اشاره می‌کند که آقای سروش مصلحت دانسته که آنها را حذف کند تا از این بیت، در اثبات مدّعای خود استفاده کند می‌گوید:

ذکر موسی بند خاطرها شدست
کین حکایتهاست که پیشین بدست
ذکر موسی بهر روپوش است لیک
نور موسی نقد تست ای مرد نیک
تا قیامت هست از موسی نتاج
نور دیگر نیست دیگر شد سراج
این سفال و این پلیته دیگرست
لیک نورش نیست دیگرزآن سرست
گر نظر در شیشه داری گم شوی
زآنک از شیشه است اعداد دوی
ور نظر به نور داری وارهی
از دوی و اعداد جسم منتهی
از نظرگاهست ای مغز وجود
اختلاف مؤمن و گبر و جهود

(دفتر سوم ص ۷۱ نیکلسون)

می‌بینیم که منظور از نظرگاه، "توجّه" است نه "دیدگاه" که جنبهٔ علمی و فکری دارد. یعنی چون به "وسیله"، اصالت داده و توجه کردند، از هدف باز ماندند. هدف، همان نور الهی است که در همهٔ پیامبران، یکی بوده است. گرچه وسیله (وجود فیزیکی پیامبران و شرائط اجتماعی و شخصی آنان) متفاوت می‌باشد. تا قیامت، نور موسی(ع) باقی است ولی شخص موسی عوض می‌شود. چراغ، عوض می‌شود نور، همان است. از این رو کسی که از نور، غافل شده و فقط دنبال چراغ باشد، منحرف می‌گردد.

علت اینکه قرآن، همهٔ پیامبران را می‌ستاید و مسلمین را مکلّف به تصدیق همهٔ آن بزرگواران می‌کند، این است که همگی، مبلّغین یک دین و چراغهای یک صراط، و راهیان و راهنمایان «یک راه مستقیم» بوده‌اند، نه صراطهای متعدّد. چراغهای یک نور بوده‌اند نه انوار.



مولوی به همین مناسبت بعد از بیت مورد نظر (از نـظرگاه است ...)، قـصهٔ اختلاف کـردن در چگونگی فیل را بیان می‌کنند که چگـونه مـردم، درخصوص یک موجود، نظرهای مختلف و ضدّ و نـقیض و بـاطل داده‌انـد. اگـر چـراغ بـه دست می‌گرفتند، در پرتو آن به حقیقت پی مـی‌بردند و می‌دیدند که آن شئ مورد نظر، یک چیز بیشتر نیست و همه، خطا کرده‌اند(نه آنکه همه ، درست گفته‌اند).

مولوی، اختلاف مردم در این خـصوص را بـه جهت چشم حس، می‌داند. و مراد او از "نظر و دید"، دیدگاه فکری نیست، بلکه بـه تـصریح خـود او، همان چشم حسّ و توجّه مادی است.

پیل اندرخانه‌ای تاریک بود
عرضه را آورده بودند گر هنود
از برای دیدنش مردم بسی
اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود
اندر آن تاریکی‌اش کف می‌بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد
گفت همچون ناودانست این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید
آن برو چون بادبیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود
گفت شکل پیل دیدن چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست
گفت خود این پیل چون تختی بدست
همچنین هریک به جزوی که رسید
فهم آن می‌کرد هرجا می‌شنید
از نظرگاه گفتشان شد مختلف
آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر کس اگر شمعی بدی
اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دستش و بس
نیست کف را بر همه او دست رس
(مثنوی دفتر سوم ص ۲ و ۷۱)

مولوی، علت اصلی گمراهـی و اخـتلاف نـظر مردم را دوری آنان از چراغ و نور می‌داند. در ابیات قبلی، وی "انبیاء الهی" را چراغهای راه خدا و نـور واحد (نه نورها و صراطها) معرفی کرد. قرآن کریم نیز پیامبر را "سراج" معرفی کرده و می‌فرماید: یٰا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِنّٰا اَرْسَلْنٰاکَ شٰاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَـذیراً وَ دٰاعِیاً اَلیَ اللّٰهِ بِاِذْنِهِ وَ سِرٰاجاً مُنیراً (احزاب ۴۶-۴۵)

(ای پیامبر، ما تو را گواه و بشـارت ده و انـذار کننده و دعوت کننده مردم به سوی خـدا بـه اذن الهی، مبعوث کرده و تو را چراغی روشن قرار دادیم)

متأسفانه آقای سروش، نظر مـولانا در قـصهٔ پیل را نیز تحریف معنوی کرده و می‌گوید:

«سخن مولوی در حقیقت این است که ما همه در چنان تاریکخانه‌ای قرار داریم و لذا هـیچ گـاه همه واقعیت را آنچنان که باید در چنگ نمی‌گیریم.»

در حالیکه مولوی اصلاً چنین چیزی نمی‌گوید. هدف او از بیان کردن قصه فیل، این است که آدمی تا گرفتار تن و تن پروری و مشغول امور مـادی و حسی و پای در گل است، به واقعیت نـمی‌رسد و این محرومیتها ناشی از اسارت در ادراکات حسّی و طبیعی و دوری از هدایت وحی است. و اگر چراغ



فکر و اندیشه و وحی را به دست گیرد، از انحراف و گمراهی نجات یافته و به واقعیت می‌رسد.

ای تو در کشتی تن رفته به خواب
آب را دیـــــدی نگـــــردد در آب آب
آب را آبـــــیست کـــو مـــی‌رانـــدش
روح را روحیست کو می‌خواندش
بسته یابی چون گیا اندر زمین
سر بجنبانی به بادی بی‌یقین
لیک پایت نیست تا نقلی کنی
یا مگر پا را از این گل بر کنی
چون کنی پا را حیاتت زین گلست
این حیاتت را روش بس مشکلست
چون حیات از حق بگیری ای روی
پر شوی مستغنی از گل می روی
بسته‌ی شیر زمینی چون حبوب
چون فطام خویش از قوت القلوب
حرف حکمت خور که شد نور ستیر
ای تو نور بی‌حجب را ناپذیر
تا پذیرا گردی ای جان، نور را
تا ببینی بی‌حجب، مستور را
چون ستاره سیر برگردون کنی
بلکه بی‌گردون، سفر بی‌چون کنی

(دفتر سوم ص ۷۲ و ۷۳)

یعنی تا آدمی به مادیات و تن پروری و امور دنیوی پرداخته است، به همان مقدار، از حق، به دور بوده و به مقداری که از این امور جدا گردد به حق نزدیکتر می‌شود. و حتّی حقیقت مستور را به حُجت و بوضوح می‌بیند. نه تنها از تاریکیها بیرون می‌شود، بلکه حجابها را کنار زده و با نور حق حقایق را در می‌یابد.

تا پذیرا گردی ای جان نور را
تا ببینی بی‌حجب مستور را

دوم) نویسندهٔ «صراطهای مستقیم»، می‌نویسد:

«هریک از انبیاء، حظّی که یافته است، با امّت خود، در میان نهاده است و این بهره‌ها متفاوت بوده است، چون شخصیت پیامبران متفاوت بوده است. تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنٰا بَعْضَهُمْ عَلیٰ بَعْضٍ (بقره ۲۵۳) اگر بخواهیم همین مطلب را با الفاظ آشناتری بیان کنم، این گونه می‌توانم بگویم که خدا بر هر کسی، به گونه‌ای تجلی کرده است و هر کسی هم تجلّی حق را به گونه‌ای تفسیر کرده است. اولین کسی که بذر پلورالیسم را در جهان کاشت، خود خداوند بود که پیامبران مختلف فرستاد. بر هر کدام، ظهوری کرد و هر یک را در جامعه‌ای مبعوث و مأمور کرد و بر ذهن و زبان هر کدام تفسیری نهاد.»

امّا اولاً تناقض صریحی در کلام نویسنده، وجود دارد. ابتدا گفته بود که «پلورالیسم، به معنای کنونی آن متعلق به عصر جدید است». اکنون می‌گوید: اولین کسی که بذر پلورالیسم را در جهان کاشت، خود خداوند بود.

ثانیاً: تحریف معنوی واضحی در آیهٔ شریفه صورت گرفته و آن اینکه فضیلت پیغمبری بر پیغمبری، موجب شده است که هرکدام چیزی غیر از آنچه دیگری گفته است، بگوید و حال آنکه نه



پیامبران چنین بوده‌اند و نه فضیلت پیغمبری نسبت به پیغمیر دیگر، معنایش این است. منظور از فضیلت پیغمبری نسبت به پیغمبر دیگر، مواردی چون اولی‌العزم بودن یا نبودن، مرسل بودن یا نبودن، حیطهٔ پیامبری و مسائل معنوی فردی که هر پیامبری اعم از اینکه فقط پیامبری داشته باشد یا رسالت، نیز هم داشته یا به همراه رسالت، ولایت هم داشته یا نداشته باشد، در مرحله‌ای از مراحل نورانی و الهی است که در این خصوص با هم فرقی ندارند.

لاٰ نُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ (البقره ۲۸۵) (هیچ فرقی بین رسولان الهی نمی‌گذاریم).

زیرا پیامبران، از آن جهت که پیامبر خدای واحداند و پیام واحدی دارند، فرقی باهم ندارند و همه، به یک تکلیف که همان ابلاغ رسالت الهی است، مکلّفند. البته هر کدام، مقامی دارند و فضیلت هر یک بر دیگری وابسته به مقامشان است، که این فضیلت از جهتی باعث می‌شود پیامبری مانند موسی(ع) در جهتی خاص، پیرو پیامبری دیگر مانند حضرت خضر(ع) باشد.

ثالثاً) می‌گوید: «هر یک از انبیا حظی که یافته است، با امت خود در میان نهاده است و این بهره‌ها متفاوت بوده است چون شخصیت پیامبران متفاوت بوده است». این نیز صحیح نیست. زیرا آنچه پیامبران به امت خویش ابلاغ کرده‌اند، عین وحی خداوندی بوده است نه برداشت و مکاشفهٔ شخصی آنها تا بگوییم هر کسی به مقتضای ذوق و سلیقه خود برداشتی حاصل کرده و به امت خویش ابلاغ نموده است، بلکه در این خصوص، "خودی" در کار نبوده و هرچه هست، کلام خدا و وحی دست نخورده، است که : یٰا اَیُّها الرَّسُولُ بَلِّغْ مٰا اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَ اِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمٰا بَلَّغْتَ رِسٰالَتَهُ (مائده - ۶۷)

(ای پیامبر ابلاغ کن **آنچه را که از سوی پروردگارت به تو نازل شده است** که اگر ابلاغ نکنی به رسالت خدائی الهی عمل نکرده و آن را ابلاغ ننموده‌ای)

قرآن از قول حضرت نوح (ع) می‌فرماید:

اُبَلِّغُکُمْ رِسٰلٰتِ رَبّی واَنْصَحُ لَکُمْ ... اَوَ عَجِبْتُمْ اَنْ جٰاءَکُم **ذِکْرٌ مِن رَبِّکُمْ** عَلیٰ رَجُلٍ مِنْکُمْ ... (اعراف۶۳و ۶۲)

(رسالتهای خدایم را به شما ابلاغ کرده و شما را نصیحت می‌کنم .... آیا تعجب می‌کنید که ذکر «قول - کتاب» خدا به یکی از مردان از میان خود شما نازل شده است»

از قول حضرت هود نیز چنین می‌گوید:

اُبَلِّغُکُمْ **رِسٰلٰتِ رَبّی** وَ اَنَا لَکُمْ نٰاصِحٌ اَمینٌ اَوَ عَجِبْتُمْ اَنْ جٰاءَکُم **ذِکْرٌ مِن رَبِّکُمْ** عَلیٰ رَجُلٍ مِنْکُمْ ....(اعراف ۶۹ و ۶۸)

می‌بینیم که همهٔ پیامبران، که ما به سه تن از ایشان اشاره کردیم، به یک شیوه، حرف زده و همه، خود را مبلّغ خدای واحد، معرفی کرده‌اند. یعنی چیزی را می‌گویند که خدا گفته است نه اینکه به دلشان افتاده و از آن تعبیری کرده‌اند تا بگوییم که چون شخصیتها متفاوت بوده، مکاشفه‌ها و



تعبیرها نیز متفاوت بوده، لذا مردم نیز به راههای متفاوت رفته‌اند. آنچه انبیاء گفته‌اند، متن دین است نه تفسیری از دین و متن دین آخرالزّمان، دست نخورده بلکه آنگونه که خدا خواسته است، ابلاغ گردیده است.

وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَیٰ اِنْ هَوَ اِلاّ وَحیٌ یُوحیٰ عَلَّمَهُ شَدیدُ الْقُویٰ (النجم ۵ و ۴ و ۳)

(از روی هوا و هوس حرف نمی‌زند، کلام او تنها وحی الهی است که به او نازل می‌شود، و خداوند صاحب قدرت و قوت بسیار، به او یادمی‌دهد.)

پس همهٔ انبیاء، یک حقیقت را ابلاغ کرده‌اند. تنها تفاوت در شیوه گفتار از قبیل تفاوت زبان و امثال ذلک بوده است که ربطی به پلورالیسم آقای سروش ندارد. کما اینکه مولوی می‌گوید:

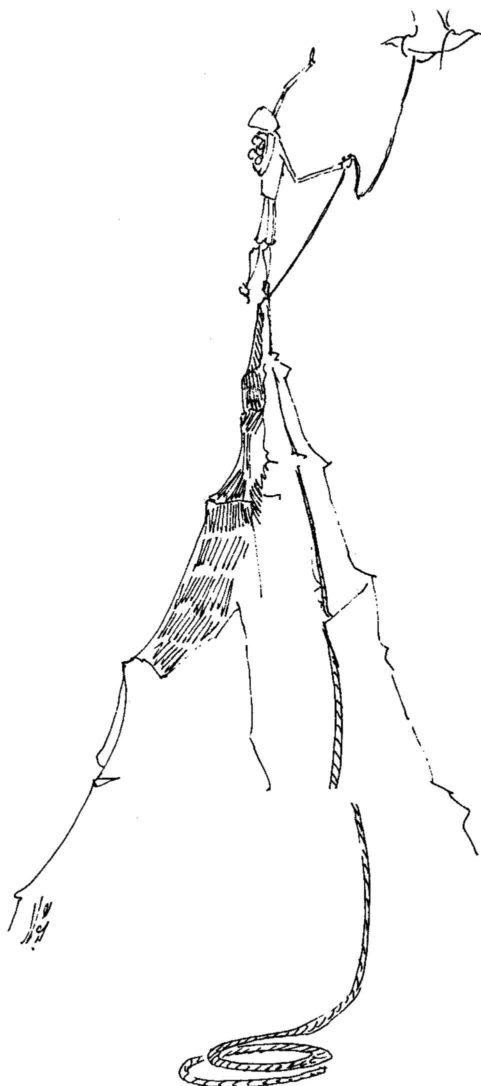
هر نبی و هر ولی را مسلکیست
لیک با حق می‌برد **جمله یکیست**

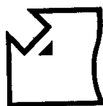
(دفتر اول ص ۱۹۰)

سوم) یکی دیگر از تحریفهای معنوی آقای سروش در این بیت مولانا صورت گرفته است که:

باده از ما هست شد، نی ما از او
قالب از ما هست شد، نی ما از او

وی این بیت را شاهد مثالی برای توجیه گفتار خود در خصوص پلورالیسم می‌آورد. حال آنکه این بیت باتوجه به ابیات سابق و باتوجه به اشعار دیگر مولوی در مثنوی، بیانگر رابطه انسان با خدا و جهان است. مولوی می‌گوید: انسان، به قدری عظمت دارد که همه چیز، منّت کش آدمی و مست





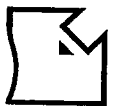
وجود وی‌اند. بنابر این حیف است که انسان، مست چیزی باشد که خود، مست انسان است یا به دنبال چیزی باشد که آن، به دنبال آدمی است. این عظمت انسانی به جهت ارتباط او با خدای خویش و خلیفة اللّهی اوست:

جور و احسان، رنج و شادی، حادثست
حادثـــان میرند، حقشـــان وارثست
صبح شد صبح را پشت و پناه
عذر مخدومی حسام الدین بخواه
عذرخواه عقل کل و جان تـــویی
جان جان و تابش مر جان تویی
تافت نور صبح و ما از نور تو
در صبوحی بامی منصور تو
دادهٔ تو چون چنین دارد مرا
باده که بود کو طرب آرد مرا
باده در جوشش، گدای جوش ما
چرخ در گردش، گدای هوش ما
باده از ما مست شد، نی ما ازو
قالب از ما هست شد، نی ما ازو
ما چو زنبوریم و قالبها چو موم
خانه خانه کرده قالب را چو موم
(دفتر اول ص ۱۱۰)
ای همه دریا چه خواهی کردنم
وی همه مستی چه می‌جویی عدم
ای مه تابان چه خواهی کرد کرد
ای که مه در پیش رویت روی زرد
توخوش و خوبی و کان هر خوشی
تو چـــرا خـود منت بـــاده کشی
تاج کرّمناست بر فرق سرت
طوق اعطیناک آویز برت
جوهرست انسان و چرخ، او را عرض
جمله، فرع و پایه‌اند و تـو غـــرض
ای غلامت عقل و تدبیر است و هوش
چون چنینی خویش را ارزان فروش
خدمتت بر جمله هستی، مفترض
جوهری چون نجد خواهد از عرض
(دفتر پنجم ص ۷ و ۲۲۶)

چهارم) همچنین نویسنده در ایـن مـقاله، ضمن نقل قول "جان هیک" به عنوان شاهد مثال به اشعاری از مولوی اشاره کرده وجان هیک را با مولانا هم زبان می‌داند. عبارت وی چنین است:

«تا در میان ادیان، صلحی نرود، میان آدمیان، صلحی پدید نخواهد آمد... وی با اتخاذ این رأی شجاعانه، هم به عنصر عقلانیت وفا می‌کند و هم به ندای حقیقت جود و کثرت‌گرایی دل خود، پاسخ مثبت می‌دهد و هم نادانسته، همزبان بـا مـولانا می‌شود که او هم در عین سعهٔ صدر و وسعت منظر، نقد نصاریٰ را در باب قول بـه تـصلیب عـیسی از دست نمی‌نهد.

چون سفیهان راست این کار و کیا
لازم آمــد یقتـــلون الا نبیـــا
جهل ترسا بین امان انگیخته
زان خداوندی که گشت آویخته
چون دل آن شاه زایشان خون بود
عصمت و "انت فیهم" چون بود؟»
(دفتر دوم ص ۳۲۲)



حال آنکه این اشعار، نه تنها تأییدی بر پلورالیسم "جان هیک" وادعّای آقای سروش نیست بلکه دقیقاً ضد آنرا اثبات می‌کند. مولانا می‌گوید: ادیان و پیامبران، با هم اختلافی ندارند تا در میانشان صلحی برقرار شود. زیرا همهٔ انبیا، نور واحدند (که قبلاً اشعاری در این خصوص نیز بیان شد) و به صراط واحد، فرا می‌خوانند. بلکه اختلاف موجود، مربوط به سفیهانی است که کارشان کشتار انبیا بوده و حال که پیامبران از دست رفته‌اند، به جان هم افتاده‌اند. تا وقتی که مسیحیت، یهود را قاتل حضرت مسیح می‌داند چگونه می‌توانند با هم صلح کنند؟

چون به قول اوست مصلوب جهود
پس مرو را امن کی تاند نمود

(همان مدرک)

پس اختلاف موجود، ناشی از اختلاف ادیان نیست بلکه ناشی از اختلاف افراد است.

همین قومی که اکنون مخالف یکدیگرند، در زمان انبیاء، مخالف آنان نیز بوده و ایشان را گمراه قلمداد کرده‌اند:

انبیا را گفته قوم راه گم
از سفه اَنّا تَطَیَّرْنا بِکُمْ

(همان مدرک)

از نظر مولوی، همیشه این اختلاف، بین اقوام و ملل یا ادیان مختلف نبوده و چه بسا این اختلافات، بین پیروان یک دین، بوده باشد که دلیلش باز هم، خودمحوری و دلبندی به عناوین اعتباری و رنگارنگ دنیا است. از اینرو چه بسیار دیده شده است که پیروان موسی با هم، و پیروان عیسی با یکدیگر و پیروان دین اسلام، باهم به جنگ برخاسته‌اند. بسیاری از این جنگ و دشمنی‌ها نه بعلّت حق طلبی‌بلکه به علت جدائی مردم از مفاهیم ناب وحی الاهی است. ولی آقای نویسنده می‌گوید که این اختلافها اتفاقاً به جهت اختلاف ادیان و وحی‌های متضّاد با یکدیگر است و ابیاتی از مثنوی را شاهد می‌آورد در حالیکه این ابیات، کاملاً ضدّ افکار وی است:

چونکه بی‌رنگی، اسیر رنگ شد
موسیی با موسیی در جنگ شد

مولوی میگوید موسیی با موسیی به جنگ برمی‌خیزد. یعنی پیرو دین موسی با پیرو دیگر دین موسی به جنگ برمی‌خیزد. و علت این جنگ، گرفتار شدن در دام کثرت و دوری از وحدت است. وحدت، همان مقام انسان و بندگی الهی و صراط مستقیم است که بیش از یکی نیست ولی کثرت، همان تعّینهای اجتماعی و فردی است. یکی در دام ثروت و دیگری در دام ریاست و سومّی در دام سیاست و هرکسی در دامی از این قبیل، جمال و پول و عنوان اجتماعی و قدرت و ملیّت و رنگ و زبان و ... افتاده و با دیگری می‌جنگد. اگر از دام این کثرات و رنگهای گوناگون، رها شده و به مقام وحدت، یابی رنگی برسند، دیگر با هم جنگی نخواهند داشت.

حضرت امام خمینی (ره) در این خصوص جملهٔ بسیار والایی دارد وی می‌گوید:

اگر همهٔ یک صدو بیست و چهار هزار پیامبر،



برای بشر، غیر قابل بیان است ولی یک استثناء وجود دارد و این استثنا، تصویر خود خدا از خودش است یعنی «وحی».

کتاب نقد: با این مبنایی که فرمودید، اصلاً تشخیص وحی با مکاشفات معمولی، چطور ممکن است؟ مبنای پلورالیزم آقای جان هیک، براساس «معرفت شناختی کانت»، این است که راه وصول و معرفت به «حقیقت»، بسته است پس حتّی این ادّعا که بگوییم همه بر حقّند، خودش هم نوعی مسامحه است. نباید گفت که همه بر حقّند. از کجا می‌دانیم که همه حقّند؟ صادقانه تر و واقع بینانه تر در این باب، این است که بگوییم نمی‌دانیم که حق چیست پس همه، در عدم معرفت «حقّ»، علی السوّیه هستیم، بنابراین همه به یک اندازه، به رسمیت شناخته می‌شویم نه اینکه همه بر حقّیم.

دکتر لگنهاوزن: جان هیک قبول نمی‌کند که همه مساوی هستند. ایشان معتقد نیست که ما یا معرفت کامل از خدا داریم یا اصلاً معرفت نداریم. می‌گوید ما ولی معرفت خالص از ایشان نداریم.

کتاب نقد: این را در مورد خدای متعال، ما هم معتقدیم. یعنی معرفت به «کنه ربوبی» اصلاً محال است. حتی نبّی اکرم(ص) می‌فرمایند «ما عرفتک حَقَّ معرفتک». ولی بحث ما روی آن «حداقل قطعی معرفت» است. آیا واقعاً یک حداقّل ممکن و ثابت وقابل داوری را قبول دارند؟ اگر دارند، دیگر حدّاقل در آنجا نباید به پلورالیزم معتقد باشند بلکه باید طرف انحصارگرائی و دستکم شمول گرائی را بگیرند. ما از معرفت فی الجمله می‌گوئیم.

دکتر لگنهاوزن: ایشان می‌گوید همان «معرفت ممکن» مابه اشکال مختلف، تجلّی می‌کند.

کتاب نقد: «مختلف»، چیزی است و «متضادّ»، چیزی دیگر است.

دکتر لگنهاوزن: می‌گوید این یک معرفت است که مثلاً من مسیحی هستم و می‌دانم که خدا چیست و می‌دانم که مسیح، حقّ است.

کتاب نقد: خب یک شیطان پرست هم عین این را می‌تواند بگوید ولی جان هیک، شیطان پرستان را در ضلالت می‌بیند.

دکتر لگنهاوزن: بله، ولی ادّعا می‌کند که ملاک اخلاقی برای این داوری دارد.

کتاب نقد: ملاک اخلاقی راکه بحث کردیم. کاش می‌شد با جان هیک مناظره کنیم. ایشان که دیدیم به اخلاق در ماوراء ایمان دینی، قائل نیست؟! امّا در آن حداقّل، که قایل به معرفت است، آنجا مشکل تفکیک «نومن» از «فنومن» را چکار می‌کند؟

دکتر لگنهاوزن: این را باید از هیک پرسید. فکر می‌کنم براستی مشکل است و یکی از اشکالات مهم



در یک عصر و یک کشور و یک شهر با هم زندگی کنند، حتی یک بار هم با هم نزاع نمی‌کنند، زیرا آنها در کارشان، هوای نفس را دخالت نداده و هرچه هست رضای خداست. علّت عدم نزاع انبیا، رهایی از دام رنگها و خوشی‌های دنیاست ولی چون مردم در این دامها گرفتارند لذا با هم به نزاع می‌پردازند.

انبیاء زآن، زین خوشی بیرون شدند
که سرشته در خوشی حقّ برند
زآنکه جانشان آن خوشی را دیده بود
ای خوشی‌ها پیششان بازی نمود
بابت زنده کسی چون گشت یار
مرده را چون در کشد اندر کنار
(دفتر پنجم ص،۲۷)

پنجم) یکی دیگر از تحریفات معنوی اشعار مولوی توسط آقای سروش در این مقاله، شعر زیر است:

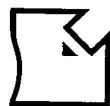
چونکه بی‌رنگی، اسیر رنگ شد
موسیی با موسیی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی
موسی و فرعون دارند آشتی
یانه جنگ است این برای حکمت است
همچو جنگ خر فروشان صنعت است
یا نه این است و نه آن. حیرانی است
گنج باید جست این ویرانی است
فعل‌های باژگونه است ای سلیم
نفرت فرعون می‌دان از کلیم

ایشان می‌گوید: مولوی «جنگ میان موسی و فرعون را از یک نظر جنگ جدی می‌بیند و از نظر دیگر نوعی بازی زرگری (جنگ خر فروشان) و فعل وارونه زدن و لب معکوس کردن برای سرگرم کردن ظاهربینان. در ادامه می‌گوید: «این نظر البته نزاع فرق و ادیان را جدی می‌گیرد، لکن معنی و غایت آن را بیرون از نزاع می‌داند.» همچنین برای اثبات مدعای خویش به اشعار دیگری از مولانا اشاره می‌کند که در آنجا نیز به نوعی تحریف، متوسل شده است.

بلکه می‌داند که گنج شاهوار
در خرابی‌ها نهد آن شهریار
بدگمانی فعل معکوس وی است
گرچه هر جزویش جاسوس وی است
بل حقیقت در حقیقت غرقه شد
زین سبب هفتاد بل صد فرقه شد
با تو قلماشیت خواهم گفت هان
صوفیا خوش پهن بگشا گوش جان

می‌نویسد: «وی در اینجا سرّ فرقه فرقه شدن مذاهب و بل تعدد و تکثر ادیان را نه تحریف، نه توطئه، نه بدخواهی بدخواهان نه جعل جاعلان و نه کفر کافران می‌داند و به جای آنکه سخن از انباشته شدن ضلالت بر ضلالت در میان آورد غرقه شدن حقیقت در حقیقت را موجب هفتاد فرقه شدن می‌داند ... و به جای آنکه جهان رامجموعه‌ای از خطوط راست و صدها خط کج و شکسته ببینیم باید آن را مجموعه‌ای از خطوط راست دید».

آقای سروش می‌خواهد اشعار مولوی را مؤید صحّت و حقانیّت همه ادیان و هدایت یافتگی همهٔ بشریت بداند، در صورتیکه مولوی دقیقاً در



مقام اثبات ضدّ آن است. مولوی می‌گوید که آنچه اصل و حقیقت است، مقام بی‌رنگی و صاف انسانی است که جز یک حقیقت واحد، جاری در فطرت همه انسانها نیست و آنچه باطل است کثرت آراء و افکار مخالف است که همین تثبیتات فردی و اجتماعی، باعث شده است تا آن حقیقت واحد (مقام بی‌رنگی)، اسیر کثرات (رنگ) بشود.

مولوی نه تنها کثرت آراء و افکار را قبول ندارد، بلکه آنرا موجب گمراهی می‌داند و می‌گوید که انسان، تا این تعیّنات و خودمحوریهای فردی و اجتماعی متفاوت را که موجب [illegible] بین نبرد رستگاری نخواهد دا[illegible] راه نیستی است که جز [illegible] آقای سروش در اینجا [illegible] اشعار را که بیانگر این حقایق است، ذکر [illegible] ده است.

ادامهٔ اشعار چنین است:

آنچه تو گنجش توهّم می‌کنی
زآن توهّم گنج را گم می‌کنی
[illegible]
در عمارت، هستی و جنگی بود
نیست را از هستها ننگی بود
نی که هست از نیستی فریاد کرد
[illegible]
بلکه او از توگریزانست نیست
ظاهراً می‌خواندت او سوی، خود
وز درون می‌راندت با چوب رد

نعلهای باژگونست ای سلیم
سرکشی فرعون می‌دان از کلیم
(دفتر اول ص ۱۵۳)

می‌بینیم که مولوی در این ابیات، همهٔ بدبختیهای انسان را از خود محوری و عمارت ساختن افکار خویش می‌داند و می‌گوید همهٔ افکار و نحله‌ها [illegible] نتیجهٔ "خود رأی" بودن صاحبان [illegible] به عمارت و افزودن [illegible] چنین‌اند، به گنج مقصود که [illegible] عمارتهاست، نخواهند رسید و [illegible] به گنج مقصود، در ویران [illegible] کردن" آنجاست نه به [illegible] آقای سروش [illegible] کردن و کثرت [illegible] صحیح دانستن [illegible] منطق آقای نویسنده [illegible] فرعون و موسی، جنگ [illegible] است و این [illegible] وجود آوردن این جنگ [illegible] اند سرّ و گوهر [illegible]

[illegible] که خود می‌گوید [illegible]

«هرجا در جهان [illegible] برای پوشاندن سرّی و گوهری [illegible]

و چون تزاحم بین موسی و فرعون است، هر دو به یک اندازه، در آن نقش دارند و از طرفی طبق پلورالیسم وی، نمی‌توان [illegible] را دارای خطوط منحنی دانست [illegible] اند. پس [illegible] در منطق پلورالیسم، جزوی از این خطوط راست‌اند همانگونه که موسی و موسی‌ئیان چنین‌اند. بنابراین نباید فرعون را گمراه و سرکش قلمداد



کرد. در حالیکه دقیقاً مولوی، خلاف این را می‌گوید و فرعون را به عنوان انسان سرکشی در مقابل موسی معرفی می‌کند.

(سرکشی فرعون می‌دان از کلیم)

مولوی در دنباله این قصّه، عدّه‌ای را نه تنها به "غیر حق" بلکه به عنوان "افراد زیانکار در دنیا و آخرت" معرفی می‌کند که علت عمدهٔ این خسران، در پیروی از اعتقاد "باطل" خودشان است، در حالیکه طبق نظر پلورالیستی آقایان، "خَسِرَالدّنیا و الآخرَه" بودن، معنی و مفهومی ندارد زیرا همه، حظّی از حقّ داشته و در مسیر حق بوده و نباید کسی را یا فرقه‌ای را گمراه و دیگری را هدایت شده دانست. مولوی، اشعاری زیر عنوان (سبب حرمان اشقیا از دو جهان که خَسِرَالدنیا و الآخره) دارد که خود، بیانگر وجود افراد شقّی و گمراه و مُهر ابطال بر پلورالیسم دینی است.

چون حکیمک اعتقادی کرده است
کآسمان بیضه زمین چون زرده است
گفت سایل چون بماند این خاکدان
در میان این محیط آسمان؟
همچو قندیلی معلق در هوا
نی به اَسفل می‌رود نی بر عُلی
آن حکیمش گفت کز جذب سما
از جهات شش بماند اندر هوا
چون زمغناطیس قبّه ریخته
در میان ماند آهنی آویخته
آن دگر گفت آسمان با صفها
کی کشد در خود زمین تیره را
بلکه دفعش می‌کند از شش جهات
زآن بماند اندر میان عاصفات

پس ز دفع خاطر اهل کمال
جان فرعونان بماند اندر ضلال
پس ز دفع این جهان و آن جهان
مانده‌اند این بی‌رهان بی‌این و آن
سرکشی از بندگان ذوالجلال
دانک دارند از وجود تو ملال

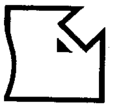
دفتر اول ص ۱۵۴-۱۵۳)

می‌بینیم که مولوی، صریحاً عده‌ای را گمراه و عده‌ای رااهل‌کمال می‌داند که اهل کمال در هر دو جهان موفق‌اند ولی اهل ضلال، خسرالدنیا والآخره هستند.

این گمراهی و خسران، در نظر مولوی از روی اختیار آدمی بوده است نه مقتضای پلورالیزمی که خداوند بوجود آورده تا خود، اولین پلورالیست بوده باشد!!

زانکه کرّمنا شد آدم زاختیار
نیم، زنبور عسل شد، نیم مار
مؤمنان کان عسل زنبور وار
کافران خود کان زهری همچو مار
زانکه مؤمن خورد بگزیده نبات
تا چو نخلی گشت ریق او حیات
باز کفار خورد شربت از صدید
هم زقومش زهر شد در وی پدید
اهل الهام خدا عین الحیات
اهل تسویل هوا سَمّ الممات
در جهان این مدح و شاباش و زهی
زاختیارست و حفاظ آگهی

(دفتر سوم ص ۱۸۸)



مولوی صریحاً از اختیار آدمی و از هدایت و ضلالت یا کفر و ایمان سخن می‌گوید که عباراتی ضدّ پلورالیستی است!! مولوی در جای دیگر نیز در ابطال مذهب کفار و تمجید از مذهب مؤمنین (که منطق پلورالیست آقای سروش، هر دو را بر حقّ می‌داند) می‌گوید:

نالهٔ کافر چو زشتست و شهیق
زآن نمی‌گردد اجابت را رفیق

اِخْسَؤا بر زشت آواز آمدست
کو زخون خلق چون سگ بود مست
(دفتر دوم ص ۲۵۶)

مانع خورشید جمله کافران
از شعاع جوهر پیغمبران

کی حجاب چشم آن فردند خلق
چشم خود را کور و کژ کردند خلق

چون غلام هندوی کو کین کشو
از ستیزه، خواجه خود را کشو

کافران قلبند و پاکان همچو زر
اندرین بوته درند این دونفر

قلب چون آمد سیه شد در زمان
دزد آمد شد زی او عیان
(دفتر دوم ص ۲۹ و دفتر چهارم ص ۳۲۷)

لعنةالله این عمل را در قفا
رحمةالله آن عمل را در وفا

کافران اندر مری بوزینه طبع
آفتی آمد درون سینه طبع
(دفتر اول ص ۱۹)

چون نجس خواندست کافر را خدا
آن نجاست نیست بر ظاهر ورا

ظاهر کافر ملوث نیست زین
این نجاست هست در اخلاق و دین

این نجاست بویش آید بیست گام
و آن نجاست بویش از ری تا به شام

بلکه بویش آسمانها بر رود
بر دماغ حور و رضوان بر شود
دفتر سوم ص ۱۲۰)

و صدها بیت دیگر.

با این همه اشعار مولوی که ما جهت رعایت اختصار، به ذکر اندکی از بسیار، اکتفا کردیم، آیا باز می‌توان مولوی را پلورالیست دانست و جنگ بین موسی و موسویان با فرعون و فرعونیان را جنگ زرگری و به قول امروزیها "فیلم" دانست که برای سرگرم ساختن مردم ایجاد کرده‌اند؟!

در حالیکه مولوی، جنگ فرعون را با موسی به جهت مال پرستی و دنیازدگی او و در نهایت از حریّت او دانسته و می‌گوید:

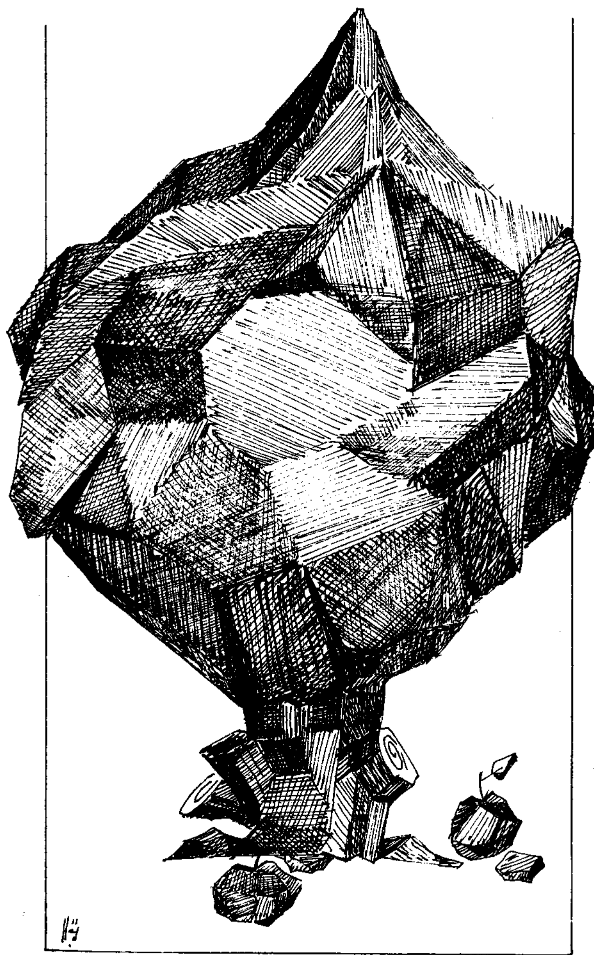
همچو فرعونی مرصّع کرده ریش
برتر از عیسی پریده از خریش

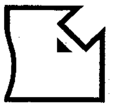
او هم از نسل شغال ماده زاد
درخم مالی و جاهی درفتاد

هرکه دید آن جاه و مالیش سجده کرد
سجده افسوسیان را او بخورد

گشت مستک آن گدای ژنده دلق
از سجود و از تحیرهای خلق







مال مار آمد که در وی زهرهاست
و آن قبول و سجدهٔ خلق اژدهاست
های ای فرعون ناموسی مکن
تو شغالی هیچ طاوسی مکن
سوی طاوسان اگر پیدا شوی
عاجزی از جلوه و رسوا شوی
موسی و هارون چون طاوسان بدند
پرّ جلوه بر سر و رویت زدند
زشتیت پیدا شد و رسوائیت
سرنگون افتادی از بالائیت
چون محک دیدی سیه گشتی چو قلب
نقش شیری رفت و پیدا گشت کلب
ای سگ گرگین زشت از حرص و جوش
پوستین شیر را بر خود مپوش
(دفتر سوم ص ۴۵ و ۴۴)

و اما مسالهٔ جنگ زرگری و جنگ خرفروشان که آقای سروش از زبان مولانا نقل کرده و به آن پرو بال داده و به غلط، به مولوی نسبت داده است، خود، نوعی جنگ زرگری است. زیرا با اندک دقت و تأمل معلوم می‌شود که نظر مولوی کاملاً برخلاف

آن چیزی است که وی مدّعی است. با این که مولوی، جنگ موجود در میان موسی و فرعون و به عبارت دیگر، جنگ بین حق و باطل و موسویان و فرعونیان را به عنوان یک واقعیت موجود در تاریخ که قابل انکار نیست، بیان کرده و به تحلیل علل محتمله آن می‌پردازد.

مولوی چند سئوال و فرضیه در این خصوص مطرح کرده و می‌گوید: این جنگ یا حکمتی نداشته و جنگی زرگری است و یا علت دیگری دارد و آن، گنج جوئی مردم است که موجب این جنگ جوئی شده است. می‌گوید ریشه جنگها در راستای رسیدن به گنجهاست که هر کسی برای رسیدن به گنج مقصود، می‌خواهد دیگری را کنار بزند و این، خود دلیل و منشاء ایجاد تعارض و تعاند است. مولوی این روش را نیز قبول نداشته و می‌گوید که این روش برای رسیدن به گنج، درست نیست زیرا هر کسی می‌خواهد طبق رأی و شیوه خود و پروراندن اعتقاد خویش، بدان برسد درحالیکه با عمارت افکار و اهواء فردی که در واقع، پروار کردن منیّت و تکبّر فردی است، نمی‌توان به گنج رسید. باید این کاخ منیّتها و خودخواهی‌ها، همه ویران شده و به یک خرابه، مبدّل شود تا بتوان به گنج مقصود رسید. در غیر این صورت، هر جنگی در این راستا صورت پذیرد، جنگ خیالی است و بر اساس خیالات غلط صورت گرفته است که

بر خیالی عارشان و ننگشان

بر خیالی صلحشان و جنگشان

ولی با کمال تأسف آقای سروش با تحریف (جنگ خرفروشان)، حکمت و فلسفهٔ نبوّت پیامبران را زیر سئوال برده و همه آنها را به یک هنرپیشه سینما، مبدّل کرده است که کارشان اجرای صحنه‌های ساختگی و سرگرم ساختن مردم است و برای موفقیت خود، نیازمند طرف مقابل و افرادی به ظاهر مخالف‌اند که آن را دشمن می‌نامند در حالیکه واقعاً دشمن نیستند، بلکه همکارانی هستند که جهت نمایش یک جنگ خر فروشی، به کمک هم نیازمندند و هر یک، بخشی از سناریو را بازی می‌کنند!!

شاید بتوان گفت یکی از مصادیق جنگ خر فروشی، شیوهٔ مقاله نویسی چند سال اخیر شخص آقای سروش است که برای سرگرم کردن عده‌ای به خود و خودنمائی و سیراب کردن درخت خودخواهی و شهوت نوآوری، هر از چندگاهی، نیم خوردهٔ دانشمندان غرب را از معدهٔ آنان بیرون کشیده و در سینی طلا به هموطنان خود، تعارف کرده و به عنوان مطلب جدید، ارائه می‌دهد و برای عادی سازی ظاهر صحنه، پای عرفا و بالاتر از آن، پای خدا را هم به میان آورده و او را اولین بانی پلورالیسم معرفی می‌کند.

چه نیکو می‌گوید مولوی:

پر درآورد پوستین رنگین شده

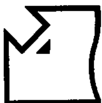
که منم طاوس علّیین شده

که بلی من هم شتر گم کرده‌ام

هر که یابد اجرتش آورده‌ام

تا در اشتر با تو انبازی کند

بهر طمع اشتر این بازی کند



ایشان می‌نویسد: «آیا اینکه قرآن، پیامبران را بر صراطی مستقیم (صراطٍ مستقیمٍ) یعنی یکی از راههای راست، نه تنها صراط مستقیم (الصراط مستقیم) می‌داند، به همین معنا نیست؟»

این نیز، از تحریفات معنوی وی در خصوص آیات قرآنی است، وی "صراطٍ مستقیمٍ" را به معنی (یکی از راههای مستقیم) تفسیر می‌کند، در حالیکه معنی واقعی آن، (راهی که راست است) می‌باشد. در هیچ جای قرآن کریم، هیچکدام از مفسرین قرآن، "صراطٍ مستقیمٍ" را به "یکی از راههای راست"، معنی نکرده‌اند. ضمن اینکه در فرهنگ قرآن کریم، هرگز لفظ (صراط)، به هیئت جمع، نیامده است.

"صراط مستقیم" در قرآن، به معنی بزرگراه یا شاهراه آمده و فرق آن با "سُبُل" که به جمع و مفرد، هر دو در قرآن آمده است در این است که "سبیل"، به راههای فرعی اطلاق می‌شود ولی "صراط" به راه اصلی گفته می‌شود که همهٔ راههای فرعی به آن منتهی می‌گردد (۲) و راه اصلی در قرآن، یکی بیش نیست.

این آیه، اولین بار در اوّلین سوره قرآن (حمد)، به شکل "الصّراط المستقیم یعنی راه راست" بیان شده است. راهی که همه انسانهای نیک الهی و پیامبران بزرگوارش، به آن هدایت شده و هدایت کرده‌اند: صِراطَ الَّذینَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ

در سورهٔ مریم، این "انسانهای هدایت شده به صراط مستقیم (الّذین انعمت علیهم) را چنین معرفی می‌کند:

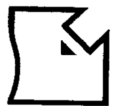
ذِکرُ رَحمَةِ رَبِّکَ عَبدَه زَکَرّیا (آیهٔ ۱) وَ اذْکُر فِي الْکِتٰبِ مَریَم (آیهٔ ۱۶) و اذْکُرْ فِی الْکِتابِ اِبراهیمَ انهُ کٰانَ صِدّیقاً نبیاً (آیهٔ ۴۱) وَ اذْکُر فِیالْکِتٰبِ موسیٰ انهُ کٰانَ مُخلصاً وَکٰانَ رَسولاً نبیاً (آیهٔ ۵۴) وَاذْکُر فِی الْکتٰب اِسمٰعیلَ انّهُ کٰانَ صادِقَ الْوَعِد وَ کٰانَ رَسولاً نبیاً (آیهٔ ۵۴) وَ اذْکُر فِی الْکِتٰبِ اِدْریسَ اِنّه کٰانَ صدّیقاً نبیاً (آیهٔ ۵۶) اولٰئکَ الَّذینَ اَنْعَمَ اللهُ عَلَیهِم مِن النَّبیینَ مِن ذُرِّیةِ ءادَمَ وَ مِمَّن حَمَلْنا مَعَ نُوحٍ وَ مِن ذُرِّیةِ اِبراهیمَ ... (آیهٔ ۵۸).

قرآن کریم، وقتی این پیامبران را با اوصاف پسندیدهٔ مخصوص خودشان بیان می‌کند، در مورد همه آنها می‌گوید: آنها کسانی بودند که خدا به آنها نعمت داد. پس معلوم می‌شود صراط کسانی که خدا به آنها نعمت عطا کرده، همان صراط مستقیم است که در آغاز قرآن، بیان شده است. یعنی همهٔ پیامبران، بر یک صراط مستقیم بوده‌اند و یک صراط مستقیم، بیشتر نبوده است. برخلاف عقیدهٔ آقای سروش که صراطهای مستقیم، بسیارندو حتّی متضادند.

ضمن اینکه در آیهٔ دیگر می‌فرماید: اِنَّ رَبّی عَلیٰ صراطٍ مستقیمٍ (هود ۵۶)

(یقیناً خدای من بر راهی مستقیم است) آیا می‌شود گفت خدا هم بر یکی از راههای مستقیم است ولی راههای مستقیم دیگری بجز راه خدا هم وجود دارد؟! اگر راههای دیگر هم مستقیم‌اند، چرا خدا فقط به یکی از آنها دعوت کرده است؟ این مطلب را حتی شیطان بخوبی درک کرده است و لذا به خدا عرض می‌کند:

فَبِمٰاأَغْوَیْتَنی لاٰقْعُدَنَّ لَهُم صِراطَکَ الْمُسْتَقیم(اعراف ۱۶)



(پس از آن روکه مرا فریب داده وگمراه کردی من نیز در راه مستقیم تو نشسته و بندگانت را از آن دور خواهم ساخت). همانطور که خدابر یک راه راست است، پیامبران خدا نیز بر یک راه است که چون خدا واحد است پس راه راست منتهی به خدا نیز، واحد است.

إنَّکَ لَمِنَ الْمُرْسَلینَ عَلیٰ صراطٍ مستقیمٍ (یس ۴)

(تو از پیامبران بوده و بر راه مستقیم می‌باشی).

البته برخلافْ صراط مستقیم که یکی بیش نیست، صراطهای غیر مستقیم، بسیارند، قرآن می‌فرماید: وَلاٰ تَقْعدُوا لِکُلِ صراطٍ توُعَدون و تَصدّون عَن سَبیلِ الله (اعراف ۸۶)

(و در هر راهی ننشینید که موجب انحراف و بازداشتن از راه خدا می‌شوند).

معلوم می‌شود که "هدایت"، یک صراط مستقیم بیشتر ندارد و "ضلالت"، صراطهای غیر مستقیم فراوانی دارد. همانطور که نور الهی، یکی بیش نیست ولی تاریکیها و ظلمات، فراوان‌اند. قرآن می‌فرماید:

اللهُ وَلیُّ الذّینَ آمَنوُا یُخرِجُهُم مِنَ الظُّلماتِ اِلَی النّوُر وَ الذَّینَ کَفَرُوا اَولیاَؤهم الطاّغوت یُخرِجوُنَهمُ مِنَ النّورِ اِلَی الظُّلماتِ (بقره ۲۵۵)

(خدا، ولی آنانی است که ایمان آوردند. آنها را از تاریکیها خارج ساخته و به نور هدایت می‌کند ولی کسانی کفر ورزیدند، ولیّ ایشان، طاغوت است. آنها را از نور خارج ساخته و به تاریکیها می‌برند.)

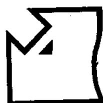
ششم) آقای سروش می‌گوید: «مشکل، از نظر مولوی این نیست که گروههائی، حقیقت را نیافته‌اند و تهیدست و گمراه مانده‌اند. بل این است که حقایق یافته شده و مکشوفات، و مکاشفات، بسیار است و حیران ماندن در میان این حقایق و مجذوب و محسور گوشه‌ها و پاره‌هایی از آنها شدن، تعدّد و تکثّر را پدید آورده است.»

این ادّعا با اشعار ذکر شدهٔ مولوی و با هزاران بیت دیگر وی، که بسیاری از مردم را گرفتار دامهای گوناگون و اهل ضلالت دانسته، تضادّ واضح دارد.

راه، هموار است و زیرش دامهاست
قحطی معنا میان نامهاست

گذشته از همه اینها، مولوی بارها حکایات و قصه‌های گوناگونی نقل می‌کند که بیانگر حیله و تزویرهای صاحبان مکاتب مختلف بوده است به طوری که حتی با اینکه در موارد گوناگون، حقّ را به عیان دیده‌اند ولی نه تنها نپذیرفته‌اند بلکه به دشمنی آن نیز پرداخته‌اند. از آن جمله است، قصّهٔ پیامبر اکرم(ص) و ابوجهل. همچنین قصه پادشاه جهود که مسیحیان را زنده زنده می‌سوخت، و قصّهٔ وزیر جهود که به حیله، نصاری را به جان هم انداخت. پس مشکل اصلی، گرفتاری انسانها در دام خودخواهیها و هوای نفس و جهل و عناد است و پلورالیزم و نسبیّت و لاادبی دیگری، مشکل آقای سروش است و نه مشکل مولوی.

بود شاهی در جهودان ظلم ساز
دشمن عیسی و نصرانی گداز
عهد عیسی بود و نوبت، آن او
جان موسی او و موسی، جان او



شاه از حِقد جهودانه چنان
گشت احوال کالامان یارب امان
صد هزاران مؤمن مظلوم کشت
که پناهم دین موسی را و پشت
او وزیری داشت گبر و عشوه ده
کو بر آب از مکر، بربَستی گره
گفت ترسایان، پناه جان کنند
دین خود را از مَلِک، پنهان کنند
کم کش ایشان را که کشتن سود نیست
دین ندارد بوی مشک و عود نیست
شاه گفتش پس بگو تدبیر چیست
چاره آن مکر و آن تزویر چیست
تا نماند در جهان، نصرانیی
نی هویدا دین و نی پنهانیی
گفت ای شه گوش و دستم ببر
بینی‌ام بشکاف اندر حکم مُر
بعد از آن در زیر دار آور مرا
تا بخواهد یک شفاعت گر مرا
آنگهم از خود بران تا شهر دور
تا دراندازم دریشان شرّ و شور

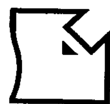
وزیر برای آنکه اعتماد مسیحیان را جلب کند خود را بدین روز می‌اندازد پس مسیحیان را دور خود جمع کرد، و به ارشاد می‌پردازد و از میان آنها، مخفیانه، چند نفر را جانشین کرده و به هرکدام، یک نامهٔ جانشینی می‌دهد تا بعد از مرگ وی آن شخص، خلیفه باشد. پس به شاه، پیغام می‌دهد که وزیر را بکشد. شاه وقتی او را به قتل می‌رساند، هر کدام از آن افرادی که مخفیانه از وزیر، خلافتنامه گرفته بودند، نامه را ظاهر ساخته و ادعای رهبری مردم و جانشینی وزیر را می‌کنند که آشوب به پا شده و همه به جان هم می‌افتند.

صد هزاران مرد ترسا کشته شد
تا زسرهای بریده پشته شد
تخمهای فتنه‌ها کو کشته بود
آفت سرهای ایشان گشته بود

مولوی همه این بدبختیها را در گرو جهل مردم و دوری از یک رهبری واقعی الهی می‌داند:

رو به معنی کوش ای صورت پرست
زانک معنی بر تن صورت پرست
همنشین اهل معنی باش تا
هم عطایابی و هم باشی فتا
جان بی‌معنی درین تن بی‌خلاف
هست همچون تیغ چوبی در غلاف
تیغ در زرادخانه اولیاست
دیدن ایشان شما را کیمیاست
جمله دانایان همین گفته همین
هست دانا رحمة للعالمین
مهر پاکان در میان جان شان
دل مده الا بمهر دلخوشان
کوی نومیدی مرو امیدهاست
سوی تاریکی مرو خورشیدهاست
(دفتر اول از ص ۲۱ تا ۴۵)

مولوی بعد از این قصّه، قصّهٔ دیگری بیان می‌کند که در آن، پادشاهی به جهت نفس پرستی و مطیع نفس بودن، مردم را به بت پرستی دعوت می‌کند و در این راستا، هزاران خون انسان بی‌گناه



را به زمین می‌ریزد. سنّت سیّئه‌ای که شخصی، قبلاً برقرار ساخته است، به دست شخص دیگری احیاء می‌شود و این، نه به خاطر تو در تو بودن حقیقت و حیران ماندن در میان صراطهای مستقیم است بلکه،

چون سزای این بت نفس او نداد
از بت نفسش بتی دیگر بزاد

اینک بیان خلاصه این واقعه از زبان مولوی:

بعد زین خون ریز درمان ناپذیر
کاندر افتاد از بلای آن وزیر
یک شه دیگر زنسل آن جهود
در هلاک قوم عیسی رو نمود
سنّت بد، کز شه اوّل بزاد
این شه دیگر، قدم در وی نهاد
هر که او بنهاد، ناخوش سنّتی
سوی او نفرین رود، هر ساعتی
نیکوان رفتند و سنّتها بماند
وز لئیمان، ظلم و لعنتها بماند
تا قیامت هرکه جنس آن بدان
در وجود آید، بود رویش بدان
رگ رگ است این آب شیرین و آب شور
در خلایق می‌رود تا نفخ صور

آن جهود سگ ببین چه رأی کرد
پهلوی آتش بتی برپای کرد

کانک این بت را سجود آرد برست
ورنه آرد در دل آتش نشست

چون سزای این بت نفس او نداد
از بت نفسش بتی دیگر بزاد
مادر بتها بت نفس شماست
زانکه آن بت، مادر این بت اژدهاست

آهن و سنگست نفس و بت، شرار
آن شرار از آب می‌گیرد قرار
سنگ و آهن زآب، کی ساکن شود
آدمی با این دو کی ایمن بود

(دفتر اول ص ۴۷ و ۴۶)

همچنین است قصه ابوجهل و امیران عرب با حضرت رسول اکرم (ص) با اینکه معجزات عظیمی از وی دیدند ولی ایمان نیاوردند و بر کفر خود افزودند.

سنگها اندر کف بوجهل بود
گفت ای احمد بگو این چیست زود
گر رسولی، چیست در مشتم نهان
چون خبرداری ز راز آسمان؟
گفت چون خواهی بگویم کان چهاست
یا بگوید آن که ما حقّیم و راست؟
گفت بوجهل این دوم، نادرترست
گفت آری حقّ، از آن قادرتر است
از میان مشت او هر پاره سنگ
در شهادت، گفتن آمد بی‌درنگ
لا اله گفت الا اللّه گفت
گوهر احمد رسول الله سفت

چون شنید از سنگها بوجهل، این
زد زخشم، آن سنگها را بر زمین

(دفتر اول ص ۱۳۱)

آن امیران عرب گرد آمدند
نزد پیغمبر، منازع می‌شدند



خود من هم به او،همین است. چون در تاریخ فلسفه می‌دانیم که عکس العمل‌های شدید بعد از کانت، اتفاقاً دربارهٔ همان نقطه تفکیک «نومن» و «فنومن» بود که فلسفه، اخلاق و دین را دچار تکانهای شدید کرده است. این اصلاً نابودی ادیان است چون ادیان، وابسته به همان چیزی ست که «نومن» می‌نامید. در حالی که در متافیزیک کانت، «حقیقت فی نفسه» کجا و ما کجا؟! کانتی‌ها و از جمله «هیک»، برای این پرسشهای شما پاسخی ندارند.

کتاب نقد: به عبارت دیگر، هویّت دین به حقّانیت و صدقانیّت، آن است که دستکم در جاهائی منوط به درهم شکستن رخنهٔ «کانتی» میان «نومن» و «فنومن» است و الاّ دین، چه ادعّایی می‌تواند داشته باشد؟! اصلاً ما دیگر چه نیازی داریم به دین؟ من فکر می‌کنم جان هیک، قصد خدمت به دین را دارد اما با این توصیه‌ها، ریشهٔ دین زده می‌شود. اوخیال می‌کند برای اینکه به همه دینداران، خدمتی بکند و برای همه دینداران، حرمتی قایل باشد عملاً باید ریشهٔ حقانیت را بزند. یعنی به جای اینکه کاری بکند تا در این حلقه، همهٔ ادیان جای بگیرند، کاری می‌کند که اصلاً حریمی برای حقّانیت نماند و اصولاً حلقه را می‌شکند. مرز را بر می‌دارد، صورت مسئلهٔ حقّانیت و بطلان یا هدایت و ضلالت را پاک می‌کند. وقتی این مرز را کسی برداشت یعنی گفت آقا اصلاً هدایت و ضلالت، آن معنائی را که تا حالا می‌فهمیدند، ندارد و هدایت، معنی‌اش این نیست که به حقائق خاصّی معتقد باشیم، بنابراین اصلاً از «عقاید حقّه» سخن نگوئیم، عقاید هم ارز و مختلفی داریم و عقیده، عقیده است، آیا این در واقع زیر سؤال بردن فلسفهٔ «عقاید دینی» نیست؟! و چون ریشهٔ اخلاق واحکام دین، هم در عقایدش است، وقتی حقّ بودن عقاید و صدق عقاید،انکار شد ویا مسکوت ماند، دیگر اصلاً دینی نمی‌ماند. آیا بنظر شما، این نوعی دور زدن مسئله، بجای حلّ آن، نیست؟!



دکتر لگنهاوزن: بله نکته‌ای که بنده شاید بیشتر حساسیت دارم، این است که برای جان هیک، امکان بحث واقعی بین ادیان هم وجود ندارد. یعنی فقط می‌تواند بگوید که همهٔ ما بر حقّ هستیم. همه می‌رسیم به یک «بود» که قابل بیان نیست ولی اینکه چطور می‌توان «کلام» ادیان دیگر را نقد کرد، در دیدگاه جان هیک پاسخی ندارد. ایشان می‌گوید مسیحی یا یهودی یا هندو بودن، چیزی مثل ایرانی، آمریکائی یا چینی بودن است. اما آیا واقعاً اینطور است؟! چرا بنده که آمریکایی هستم، مسلمان شدم؟ آیا پدر و مادرم مسلمان بودند؟ نبودند. من کلام اسلام را با کلام مسیحی مقایسه کردم و پس از بررسی، انتخاب کردم در حالی که در پلورالیزم «هیگ»، انتخاب، دلیلی ندارد. من بدنبال حقیقت بودم و دین مسیحی را نقد کردم. بحث از وابستگی به کجای دنیا نیست. من فکر می‌کنم در فلسفه جان هیک، جایی برای این نوع جستجو میان ادیان وجود ندارد. همه چیز، بقول جان هیک، «علّت» دارد نه «دلیل».

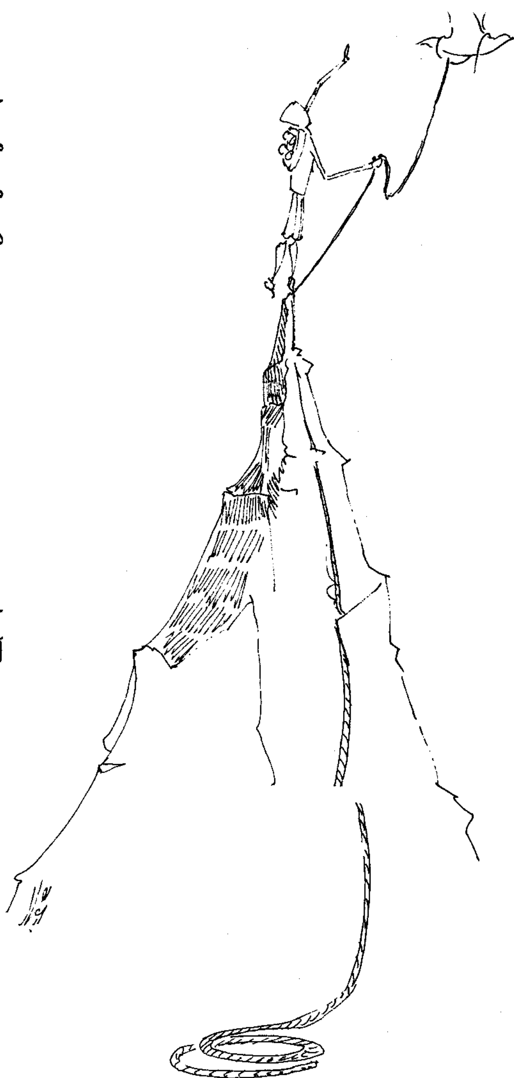
که تو میری، هر یک از ما هم امیر
بخش کن این ملک و بخشِ خود بگیر
گفت میری، مرا حق داده است
سروری و امر مطلق داده است

وقتی پیامبر اکرم می‌بیند که امیران عرب با حرف و منطق قانع نمی‌شوند، دست به انجام معجزه‌ای عظیم می‌زند و آنها معجزه را که می‌بینند، دو گروه شده، عده‌ای ایمان آورده و عده دیگر، بر کفرشان می‌افزایند.

چون بدیدند از وی آن امر عظیم
پس مُقِر گشتند آن میران زبیم
جز سه کس که حِقد ایشان، چیره بود
ساحرش گفتند و کاهن از جمود
(دفتر چهارم ص ۳ و ۴۴۲)

مولوی در جای دیگر مشکل اساسی انبیاء، را جهل مردم می‌داند، جهلی که حتی معجزه هم در آن کارگر نیست.

عیسی مریم به کوهی می‌گریخت
شیر گویی خون او می‌خواست ریخت
آن یکی در پی دوید و گفت خیر
در پیت کس نیست، چه گریزی چو طیر؟
با شتاب، او آن چنان می‌تاخت جفت
کز شتاب خود، جواب او نگفت
یک دو میدان در پی عیسی براند
پس به جِدّ جِدّ عیسی را بخواند
کز پی مرضات حق، یک لحظه بیست
که مرا اندر گریزت مشکلیست





از که این سو می‌گریزی ای کریم؟
نی پیت شیرو نه خصم و خوف و بیم
گفت از احمق گریزانم، برو
می‌رهانم خویش را بندم مشو
گفت آخر آن مسیحائی توی
که شود کور و کر از تو مستوی؟
گفت آری گفت آن شه نیستی
که فسون غیب را مأویستی؟
گفت آری گفت پس ای روح پاک
هرچه خواهی می‌کنی از کیست باک؟
با چنین برهان که باشد در جهان
که نباشد مـر تـو را از بنـدگان
گفت: عیسی که به ذات پاک حق
مبدع تن، خالق جان در سبق
کآن فسون و اسم اعظم را که من
بر کر و بر کور خواندم شد حسن
برکُه سنگین بخواندم، شد شکاف
خرقـه بدریـد بر خـود تا به ناف
بر تن مرده بخواندم، گشت حیّ
بر سر لاشی، بخواندم گشت شیُ
خواندم آن را بر دل احمق، به وُدّ
صـد هزاران بـار و درمانی نشد
سنگ خارا گشت و زآن خو برنگشت
ریگ شد کـز وی نرویـد هیچ کشت
(دفتر سوم ص ۱۴۶)

باتوجه به این ابیات و نظایر فراوان دیگر آن معلوم می‌شود که آنچه بـه جـناب مـولانا نسبت می‌دهند، نه تنها صحیح نیست بلکه نظر مـولانا کاملاً بر ضدّ آن است. زیرا مشکلی کـه از سـوی جهل و عناد و هوای نفس به وجود آمده و می‌آید، هیچگاه بخاطر «تو در تو» بودن حـقیقت، پـیش نیامده و نخواهد آمد.

هفتم) آقـای سـروش، در تـوجیه اصـول پلورالیستی خود، درجای دیگری نیز مولوی راسپر بلا کرده و به تحریف معنوی اشعار دیگری از وی پرداخته است. آنجا که جویندهٔ کاذبی بـا جـویندهٔ صادقی همراه شده و مقلدانه حرفهای آن محقق را تکرار می‌کند. ناگهان دست غیبی به دادش رسیده و او را نیز هدایت می‌کند.

کاذبی با صادقی چون شد روان
آن دروغش راستی شد ناگهان

وی با ذکر بخشی از اشعار مولوی و حذف بعض دیگر، به بهره‌برداری از این اشعار پرداخته و می‌گوید:

«نهایت راه معلوم می‌کند که هر دو بـر جـادهٔ هدایت و نجات بوده‌اید، یکی محققانه و دیگری مقلدانه بل سخره‌گرانه و دست عنایت غیبی هم تو، هم او را به مقصد مسعود رسانده است.... چنین است که در طریق طلب، طالبان صادق را به هـر نامی و تحت هر لوایی و در تملق و تمسک به هر مسلکی و مذهبی، دورادور دستگیری می‌کنند و به مقصد می‌رسانند .... چنین می‌نماید که کثرتهای متباعد نمای بیرونی همه روی در تناوب دارنـد و جویندگان همه یک چیز را می‌جویند.»

با اندکی توجه معلوم می‌شود که ایـن اشـعار مولوی نیز هیچ ارتـباطی بـا اصـول پـلورالیسـتی آقایان که حقّانیت همه فرقه‌ها و مذاهب و افکار با



وجود همهٔ تعارضها می‌باشد، ندارد. قصهٔ مولوی که بیانگر سرنوشت دو نفر همراه و همدل و همزبان است که در یک مسیر قدم نهاده و یک حرف و یک شعار را تکرار کرده و به دنبال یک چیز می‌گردند، با این تفاوت که یکی از روی درد و احساس نیاز واقعی و دیگری از روی هوا و هوس و مقلّدانه. و این چه ربطی به حقانیّت دو تفکر متضادّدارد؟!

مولوی در این قصّهٔ در مقام بیان عظمت صداقت و تاثیر نفس انسان صادق در انسانهای کاذب است که می‌خواهند خود را همانند افراد صادق وانمود کنند، در حالیکه واقعاً صادق نیستند.

مولوی می‌گوید اگر کسی واقعاً به دنبال انسان خود ساخته و پاک و صادقی برود، حتی اگر درابتداء، صادق و جدّی نباشد، در نهایت پرتو نور صداقت وی در او اثر کرده و روح او را منقلب خواهد ساخت و مقلد را به محقّق، مبدل خواهد کرد.

کاذبی با صادقی چون شد روان
آن دروغش، راستی شد ناگهان
آن مقلّد، شد محقق چون بدید
اشتر خود را که آنجا می‌چرید

مولانا می‌گوید گام برداشتن در مسیر پاکان، آدمی را به پاکی می‌کشد ولی پلورالیزم می‌گوید: در هر مسلکی که باشی، بر حقّی و نجات خواهی یافت (... تحت هر لوایی و در تعلق و تمسک به هر مسلکی و مذهبی دورادور دستگیری می‌کنند و به مقصد می‌رسانند.)

از نظر آقای سروش، فرقی بین طالب مقلّد و طالب محقّق نیست، حتی مقلّدی که تقلیدش سخره‌گرانه و خائنانه است. متأسفانه این مطلب را به مولوی نیز نسبت می‌دهد در حالیکه مولوی به دو نوع تقلید قائل است. تقلید کورکورانه و تقلید آگاهانه.

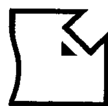
تقلید اوّلی، نشانهٔ بی‌شخصیتی و جهل آدمی، و تقلید دوم، نشانهٔ فهم وی است که چون خود را صاحب نظر نمی‌داند و در عین حال، خود را محتاج به پیروی از صاحبنظرانی که راه و روشش صحیح است، دانسته، بدین سبب دنبال رو است. درعین حال، باز بین محقّق و مقّلد، فرق بسیار است.

از محقّق تا مقلّد، فرقهاست
کین چو داودست و آن دیگر صداست
منبع گفتار، این سوزی بود
و آن مقلّد، کهنه آموزی بود
(دفتر دوم ص ۲۷۴)

از نظر مولوی، مقلّد نیز از تقلید آگاهانه‌اش که از آن به (کهنه‌آموزی) تعبیر می‌کند، ثواب می‌برد، در صورتی که از انسان محقّق و وارسته‌ای تقلید کرده باشد.نه آنکه از هر کس تقلید کند، اهل نجات است. بدین جهت بین مؤمن، کافر از نظر مولوی، فرق بسیار است برخلاف پلورالیستها که همه را یکسان می‌دانند و مرزی میان کفر و ایمان، در حقیقت هدایت، قائل نیستند.

کافر و مؤمن، «خدا» گویند لیک
در میان هر دو فرقی هست نیک
(دفتر دوم ص ۲۷۴)

اما تقلید مذموم، آنجائی است که اولاً آدمی از سرّ کار آگاه نبوده و صرفاً به جهت همرنگ



جماعت شدن، اقدام به عملی می‌کند، ثانیاً آنجا که تقلید در امور ناپسند و خلاف شخصیت بوده باشد. مولوی در این خصوص، قصه‌ای نقل می‌کند تحت عنوان «فروختن صوفیان، بهیمه مسافر را جهت سماع» که در این قصه، مسافر به تقلید صوفیان بی‌شخصیت که آبرویشان را به خاطر نان از دست می‌دهند، گفتهٔ آنان را طوطی وار به زبان جاری می‌کند. در نهایت معلوم می‌شود که آن زمزمه، مقدمهٔ از دست دادن خودوی بوده است:

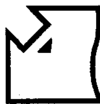
صوفی در خانقاه از ره رسید
مرکب خود برد و در آخور کشید
صوفیان تقصیر بودند و فقیر
کادَ فقرُ انَ یَعی کُفراً یَسیر
از سر تقصیر، آن صوفی رمه
خر فروشی درگرفتند آن همه
هم در آن دم، آن خرک بفروختند
لوت آوردند و شمع افروختند
چون سماع آمد ز اوّل تا کران
مطرب آغازید یک ضرب گران
خر برفت و خر برفت، آغاز کرد
زین حرارت، جمله را انباز کرد
زین حراره پای کوبان تا سحر
کف زنان، خر رفت، خر رفت ای پسر
از ره تقلید، آن صوفی همین
خر برفت آغاز کرد اندر حنین

اهل خانقاه، خر مسافر را فروخته و از پول آن شامی تهیه کرده و خورده‌اند و اکنون در سماعشان شعر«خر برفت و خر برفت» را دم گرفته‌اند و به آواز بلند سر می‌دهند. مسافر نیز تقلید آنان، همان را می‌گوید و صبح که همه متفرق شدند، به سراغ خادم خانقاه می‌آید و خرش را می‌طلبد. خادم، قضیه سماع صوفیان را توضیح می‌دهد. او در اعتراض به خادم می‌گوید:

چون نیایی و نگویی ای غریب
پیش آمد این چنین ظلمی پدید
گفت والله آمدم من بارها
تا تورا واقف کنم زین کارها
تو همی گفتی که خر رفت ای پسر
از همه گویندگان، با ذوق تر
باز می‌گشتم که او خود واقف است
زین قضا راضیست مرد عارف است
گفت آن را جمله می‌گفتند خوش
مرمرا هم ذوق آمد گفتمش
مرمرا تقلیدشان بر باد داد
ای دو صد لعنت بر این تقلید باد
خاصه تقلید چنین بی‌حاصلان
کآبرو را ریختند از بهر نان
زانک آن تقلید صوفی از طمع
عقل او بربست از نور و لمع
طمع لوت و طمع آن ذوق و سماع
مانع آمد عقل او را زاطلاع

(دفتر دوم ص ۲۷۸ تا ۲۷۵)

بنابراین، از نظر مولوی، هر مقلّدی هدایت نمی‌شود بلکه مقلّد آگاه و راهرو و سالک که طریق نیکان را گرفته است، هدایت خواهد شد، این، از شروط اساسی پیروی انسان صادق است. امّا آقای

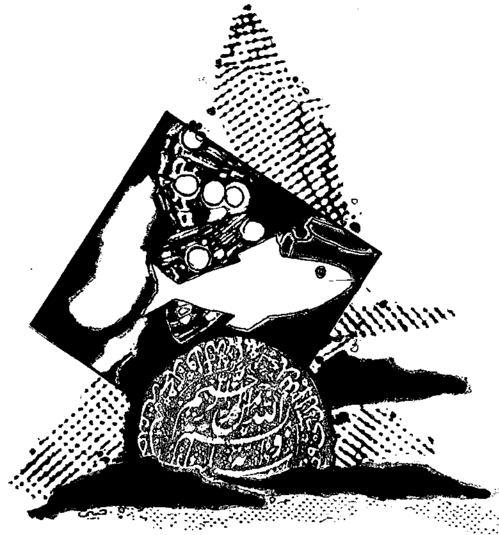


سروش، هر مقلّد و متمسّک به هر مذهبی و روشی را، در نتیجهٔ نبودن حق خالص، هدایت شده می‌داند. مولوی می‌گوید تقلیدی که برای رسیدن به هدایت و حقّ باشد، بلامانع است. مانند کسی که به دنبال جوینده شتر برای رسیدن به شتر به راه افتاده و کارهای او را تقلید می‌کرد. این امری عادی است که برای هر تازه واردی پیش می‌آید. علی (ع) نیز می‌فرماید: اَوّلُ الزُّهدِ اَلتَّزَهُّد[۳] (هر زهدی، اوّلش با زهدنمائی همراه است). مجاز، پل حقیقت است.

در نهایت، این زهد نمائی سطحی، به زهد گرائی واقعی و اصیل، مبدل می‌شود همانگونه که شتر جوئی غیر واقعی به شتر جوئی واقعی مبدل شد. منتهی وصول به حقّ مختصّ به کسانی است که در همین راه و مسلک (نه در هر راه و هر مسلکی) قدم بردارند. یعنی باید راه، راست بوده و راهبر سالک و صادقی هم باشد تا راهرو غیرصادق را که علی‌الظّاهر به عنوان راهرو صادق خود، نمائی می‌کند دستگیری و راهنمایی کند. همانگونه که در قصّهٔ مولوی آمده است:

اشتری گم کرده‌ای ای معتمد
هر کسی زاشتر نشانت می‌دهد
تو نمی‌دانی که آن اشتر کجاست
لیک دانی کین نشانی‌ها خطاست
وآنک اشتر گم نکرد او از مری
همچو آن گم کرده جوید اشتری
که بلی من هم شتر گم کرده‌ام
هرکه یابد اجرتش آورده‌ام
تا در اشتر با تو انبازی کند
بهر طمع اشتر این بازی کند
هر که را گویی خطابد آن نشان
او بتقلید تو می‌گوید همان
او نشان کژ بشناسد زراست
لیک گفتت آن مقلد را عصاست
چون نشان راست گویند و شبیه
پس یقین گردد تو را لاریب فیه
آن شفای جان رنجورت شود
رنگ روی و صحت و زورت شود
چشم تو روشن شود پایت دوان
جسم تو جان گردد و جانت روان
پس بگویی راست گفتی ای امین
این نشانیها بلاغ آمد مبین
فیه آیاتٌ ثقاتٌ بیّنات
این براتی باشد و قدر نجات
این نشان چون دادگویی پیش رو
وقت آهنگست پیش آهنگ شو
پی روی تو کنم ای راست گو
بوی بردی زاشترم بنما که کو
زین نشان راست نفزودش یقین
جز زعکس ناقه جوی راستین
بوی برد از جدّ و گرمیهای او
که گزافه نیست این هیهای او
اندرین اشتر نبودش حق ولی
اشتری گم کرده است او هم بلی
کاذبی با صادقی چون شد روان
آن دروغش راستی شد ناگهان





اندر آن صحرا که آن اشتر یافت
اشتر خود نیز آن دیگــر یافت
چون بدیدش یاد آورد که خویش
بی‌طمع شد زاشتران یار خویش
آن مقلّد، شد محقق چون بدید
اشتر خود را که آنجا می‌چرید
او طلب کـار شتر آن لحظه گشت
می نجستش تا ندید او را به دشت
بعد از آن تنها روی آغاز کرد
چشم سوی ناقهٔ خود باز کرد
گفت آن صادق مرا بگذاشتی
تا به اکنون پاس من می‌داشتی
گفت تا اکنون فسوسی بوده‌ام
وز طمع در چاپلوسی بوده‌ام
این زمان هم درد تو گشتم که من
در طلب از تو جدا گشتم به تن
مر ترا صدق تو طالب کرده بود
مر مرا جدّ و طلب صدقی گشود
صدق تو آورد در جستن تو را
جستنی آورد در صدقی مرا
(دفتر دوم ص ۴۱۵ تا ۴۱۳)

هشتم) تحریف معنوی دیگر، در خصوص بیت زیر است که:

اختلاف خلق از نام اوفتاد
چون به معنی رفت آرام اوفتاد

نویسنده این بیت را مؤید خود قرار داده و می‌گوید: «در اینجا بیش از آنکه بر صدق مطلق آموزه‌های مسلکی تأکید رود، بر صدق



طالب و نجات واپسین او تأکید می‌رود و بیش از اینکه از هادی آشکار و دیدنی سخن برود، از هادی (یا هادیان) نادیده و نا آشکار سخن می‌رود. گویی همهٔ پویندگان و همه دین ورزان، پیروان طریقهٔ واحدند و مدد از هستی بخش واحدی می‌گیرند، اما بر خود و طریقه‌های خود نامهای گونه‌گون می‌نهند و دعوی‌های مختلف می‌کنند و به تو هم اختلاف با هم دشمنی می‌ورزند.

اختلاف خلق از نام اوفتاد
چون به معنی رفت آرام اوفتاد»
(دفتر دوم بیت ۳۶۸۹)

وی نظر خود را به پای مولوی می‌نویسد والاّ مولوی بر صدق آموزه‌های مسلکی، بیشتر از صدق طالب، تأکید کرده است. لذا می‌گوید:

فیه آیاتٌ ثقاتٌ بیّنات
این براتی باشد و قدر نجات
پس بگویی راست گفتی این امین
این نشانیها بلاغ آمد مبین
این نشان چون داد گویی پیش رو
وقت آهنگست پیش آهنگ شو

در اینجا شرط پیش روی و پیش آهنگی را به داشتن آیات بینات و بلاغ مبین منوط کرده است نه صدق طالب، فقط. اما استناد آقای سروش به بیت سابق‌الذکر (اختلاف خلق از....) نیز نوعی تحریف معنوی است، زیرا مولوی این شعر را در مقام دیگری آورده است ومراد دیگری دارد. مولوی می‌گوید همه اختلافات ناشی از جهل و سطحی نگری و عدم دقّت مردم است. انسان جاهل وقتی با نامهای مختلفی روبرو می‌شود احکام مختلف صادر می‌کند در حالیکه چه بسا آن نامها برای یک معنی وضع شده‌اند. ولی انسان آگاه اگر دهها نام مختلف برای یک معنی را به ببیند هیچگاه به راه غلط نمی‌رود.

مولوی دو قصّه در این خصوص، بیان می‌کند و جهت‌گیری دو نوع انسان (انسان آگاه و انسان جاهل) را در قبال یک چیز روشن می‌سازد. او می‌گوید یک چیز ممکن است چندین اسم داشته باشد مانند علم که گاهی از آن به آب حیوانی، درخت، آفتاب، دریا، سحاب و ... تعبیر می‌شود که همه، بیانگر یک چیزاند مانند یک انسان که گاهی پدر، گاهی برادر، گاهی عمو، دائی، پسر عمو و ... نامیده شود.

مولوی معتقد است که انسان عاقل و آگاه که عقلش فعّال است، به محتوا نگاه می‌کند، ولی انسان غیر آگاه که چشم و گوشش فعّال است، تنها به ظاهر توجه دارد لذا در تعارض و در دامن اضداد گرفتار می‌شود. دو قصّه پشت سرهم به عنوان نمونه ذکر می‌کند یکی مسأله علم و چند نام داشتن یک فرد و دیگری مسألهٔ چهار کس که در معنی انگور اختلاف کرده و به نزاع پرداختند تا اینکه انسان دانا و صاحب سری به رفع نزاع آنها پرداخت.

آن یکی شخصی، تو را باشد پدر
در حق شخصی دیگر، باشد پسر
در حق دیگر، بود قهر و عدو
در حق دیگر، بود لطف و نکو



صد هــزاران نـام، او یک آدمی
صاحب هر وصفش از وصفی عمی
در گذر از نام و بنگر در صفات
تا صفاتت ره نماید سوی ذات
اختلاف خلق از نــام اوفتاد
چون به معنی رفت آرام فتاد
چار کس را داد مردی یـک درم
آن یکی گفت این به انگوری دهم
آن یکی دیگر عرب بد گفت لا
من عنب خواهم نه انگور ای دغا
آن یکی ترکی بدو گفت اینَ بنُم
من نمی‌خواهم عِنَب، خواهم اُزُم
آن یکی رومی بگفت این قیل را
ترک کن خواهیم استافیل را
در تنازع آن نفر جنگی شدند
که ز سرّ نــامهــا غافل بدند
مشت بر هم می‌زدند از ابلهی
پر بدند از جهل و زدانش تهی
صاحب سرّی عزیزی صد زبان
گر بدی آنجا بدادی صلحشان
پس بگفتی او که من زین یک درم
آرزوی جملتان را می‌دهم
پس شما خاموش باشید انصتوا
تا زبان تان من شوم در گفت و گو
پس ریای شیخ به ز اخلاص ما
کز بصیرت باشد آن وین از عمی
از حدیث شیخ جمعیت رسد
تفرقـه آرد دم اهل حسـد

مرغ جـان را درین آخـر زمان
نیستشان از همدگر یک دم امان
هم سلیمان هست اندر دور ما
کو دهد صلح و نماید جور ما
قول اِن مِن اُمَّةٍ را یادگیر
تا به اِلاّ و خَلافیها نَذیر
گفت خود خالی نبو دست امتی
از خلیفه حق و صاحب همتی
مرغ جانها را چنان یکدل کند
کز صفاتشان بی‌غش و بی‌غل کند
مشفقان گردند همچون والده
مسلمون را گفتند نفس واحده
نفس واحد از رسول حق شدند
ورنه هریک دشمنی مطلق بدند
(دفتر دوم ص ۲۵۶ تا ۲۵۴)

می‌بینیم که مولوی در این ابیات چندین بـار نقش بسیار حساس راهبر دینی و مرشد حقیقت را متذکر می‌شود و از خلیفهٔ حق و رسـول حـقّ و از وحدت مسلمین می‌گوید نه از تساوی حق و باطل و سپس برای اثبات مدعای خود به آیات قرآنی نیز اشاره کرده و وحدت و عاقبت به خیری امّت را در سایه پیروی از «رسول حـق» مـی‌دانـد کـه قـبلاً (هریک دشمنی مطلق بدند) ولی پـیامبر، وسیلهٔ اتحاد و از بین رفتن کثرت آراء و کشمکش شد. در حالیکه آقایان در اصول پلورالیستی خود، پیامبران، بلکه خـود خـدا را وسـیله تـفرقه و ایـجاد کـثرت می‌شمارند و با حذف دهها بیت از اشعار مولوی و ذکر فقط یک بیت که از نظر لفظی، با ادّعای وی



مشتبه‌شود، می‌خواهند مولوی را پلورالیست معرفی کنند.

عجبا که این بیت (اختلاف خلق از نام اوفتاد – چون به معنی رفت آرام اوفتاد) می‌خواهد از ظاهر صرف نظر کرده و به «معنی» توجه شود در حالی که آقای سروش، به «معنی» توجه نکرده و الفاظی را که بتواند شاهد مدّعای وی شود مستمسک قرار داده است. زیرا اگر به «معنی»، توجّه می‌کرد باتوجه به ابیات قبل و بعد از آن، نمی‌توانست از آن در توجیه پلورالیست استفاده کند.زیرا همه آن ابیات، در نفی کثرت گرائی و رسیدن به وحدت معنی است.

نهم) در همان مقاله می‌گوید: «وَلا یَحسَبَّن الَّذیَن کَفرُوا سَبَقوُا اَنَّهمُ لا یُعجِزونَ (انفال آیه ۵۹) کلید حل مشکل، هضم و قبول کثرت است.»

براستی عجیب است. به آیه‌ای استشهاد می‌شود که کاملاً برخلاف نظر وی است. آیه می‌فرماید: (کافران هیچگاه گمان نکنند که به واسطه سبقت در کفرشان زبون نخواهند شد و پیامبر را زبون خواهند ساخت). اتفاقاً این آیه، کلید حلّ پلورالیسم است مخصوصاً باتوجه به قبل و بعد آن که چنین است: اِنَّ شَرَّ الدَّوابَ عِندَاللّهِ الَّذیَن کَفَرُوا فَهُم لا یؤُمنِون – الَّذیَن عاهَدت مِنهُم ثُمَّ یَنقُصونَ عَهدَهُم فی کُلِّ مَرَّةٍ وَ هُم لاَیتَّقون (یقیناً بدترین جنبنده در نزد خداوند، کفار هستند پس آنان ایمان نمی‌آورند. آنان که هر بار تو با آنها عهد بستی، عهد خود را شکستند و آنها کسانی هستند که تقوا پیشه نمی‌کنند.)

ادامهٔ آیه، این است که :

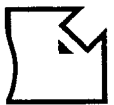
وَاَعدوُّالَهُم مَا استَطَعتُم مِن قُوَّةٍ وَ مِن رباطِ الخَیلِ تُرهِبونَ به عَدَّواللّهِ وَ عَدُوَّکُم (و هر آنچه در توان دارید از ساز و برگ نظامی و اسبان سواری در مقابل کفار آماده سازید که بدان واسطه رعب و وحشت در دل دشمنان خدا و دشمنان خودتان بیندازید.)

همانطور که از خود آیه و آیات قبل و بعد آن ظاهر می‌شود این آیه شدیداً ضدّ پلورالیستی و دعوت به موضعگیری و جهاد با کفار و صفبندی ایمان در برابر است. ولی چگونه و با چه توجیهی آقای سروش، آن را کلید حل مشکل پلورالیسم دانسته است، نمی‌دانم. احتمال می‌رود که همینقدر می‌خواسته است که آیه‌ای هم ذکر کرده باشد و چون هیچ آیه‌ای مطابق اصول پلورالیستی وی نیست،پس فرقی نمی‌کند که چه آیه‌ای را ذکر کند!!

دهم) در این مقاله، برای اثبات مبنای هفتم پلورالیزم گفته شده است:

«هیچ چیز خالص درین جهان یافت نمی‌شود، خدای جهان هم براین نکته انگشت تأیید نهاده است آنجا که می‌گوید: اَنزَلَ مِنَ السَّماء ماءً فَسالَت اَودیَةُ بِقَدرِها... آبی که از آسمان فرو می‌ریزد ناچار با گل و لای آمیخته می‌شود و کف بلندی بر آن می‌نشیند.»

اگر این ادّعا صحیح باشد، لازمه‌اش، از جمله، ناخالص بودن سخنان خود وی نیز هست، همچنین به آیه‌ای از قرآن، استناد ناخالص شده است زیرا با حذف کردن دنباله آیهٔ شریف و عدم ترجمه، به دلخواه خود، آن را تأویل کرده و تحریف



معنوی کرده است. آیه شریفه چنین است:

اَنزَلَ مَنِ السَّماءَ ماءً فَسالَت اَودِیةٌ بِقَدرِها فَاحتَمَلَ السَّیلُ زَبَداً رابیاً وَ مِمّا یُوقِدوَن عَلیه فِی النّار ابتِغاء حلیَةٍ اَو مَتاعَ زَبد مِثلُه کَذلِکَ یَضربُ اللّهُ الحَقَّ وَ الباطِلَ. فَامّا الزَّبُد فَیذهَبُ جفاءً وَاَمّا ما یَنفَعُ النّاسَ فَیَمکُث فِی الاَرضِ کَذلِک یَضرِبُ اللّه الاَمثال (رعد ۱۷)

(خدا از آسمان آبی نازل کرد که در هر رودی به قدر وسعت و ظرفیتش سیل آب جاری شد و بر روی سیل کفی بر آمد چنانچه فلزاتی را نیز که برای تجمل و زینت در آتش ذوب کنند مثل آب کفی بر آورد مَثَلِ حق و باطل مانند آب و کف آب است که آب در زمین فرو رفته و به مردم استفاده می‌رساند ولی کف آب روی آب به زودی از بین می‌رود. خداوند اینگونه مثل می‌زند).

خداوند در اینجا حق و باطل را به آب و کف روی آب، فلزات ذوب شده و کف روی آنها تشبیه کرده و می‌فرماید همانطور که خار و خاشاک و کف روی آب زود به وجود می‌آید و سطح آب را می‌پوشاند ولی دوام نداشته و از بین می‌رود و آنچه می‌ماند آب و فلز خالص است. باطل نیز زود خود نمایی کرده و میدان داری می‌کند ولی در مقابل حق دوام نیاورده و نابود می‌شود. علی (ع) نیز می‌فرماید للحق دولة و للباطل جولة (دولت و دوام از آن حق است ولی باطل جولانی زده و زود محو می‌شود) زیرا که به قول حافظ

دور فلکی قائم بر منبع عدل است
خوش باش که ظالم را نبرد راه به منزل

پس امتزاج موقت و صوری حق و باطل نمی‌تواند باطل را همانند حق جاوید نگاه داشته و مردم در حیرانی بمانند. زیرا ناخالصیها زود می‌روند و خالصها می‌ماند و دین خدا دین خالص است که الا لله الدین الخالص (زمر ۳). (آگاه باشید که دین خالص برای خداست) و چون دین خالص است بنده خدا نیز باید حتی‌الامکان اعمالش را خالص گرداند.

اِنّا اَنزَلنَا اِلَیکَ الکِتابَ بِالحَقِّ فَاعبُدُاللّهَ مُخلِصاً لَهُ الدّینَ (زمر ۲)

(ما این کتاب را به حق برتو نازل کردیم پس خدا را خالصانه عبادت کن که دین مخصوص اوست)

وَ اَقِیمُوا وَجُوهَکُم عِندَ کُلِّ مَسجِدٍ وَادعُوهُ مُخلِصِینَ لَهُ الدّیَن (اعراف ۲۹)

(و در هر عبادتگاهی به سوی خدا روی آورده و او را خالصانه بخوانید که دین مخصوص وی است).

وَ ما اُمِروا اِلا لِیعبُدوا اللّهَ مُخلِصِینَ لهُ الدِّینَ (بینه ۵)

(و امر نشده‌اند مگر به اینکه خدا را خالصانه عبادت کنند که دین مخصوص اوست)

می‌بینیم که چیز خالص در دنیا زیاد است و آیهٔ شریفه برخلاف پلورالیزم، درصدد بیان حق خالص است. آیه می‌فرماید آنچه ناخالص است از بین رفتنی و آنچه خالص است ماندنی است، ولی متأسفانه وی با حذف بخشی از آیه و تحریف معنوی آن خواسته است که مؤیدی قرآنی برای پلورالیسم خود بتراشد.

می‌گوید: «هر انسانی به معنی واقعی تنهاست و تنها نزد خدا حاضرست. هرکس تنها زاده می‌شود و تنها می‌زید و تنها می‌میرد و تنها محشور



کتاب نقد: این نکته مهمی است. اصلاً «تغییر عقیده» یعنی چه؟ مفهوم انتخاب، در اینجا مشکل پیدا می‌کند. ترجیح یک دین بر دین دیگر چرا؟!

دکتر لگنهاوزن: ایشان، فقط به جواب اخلاقی، ارجاع می‌دهد که آن را هم من کافی نمی‌دانم یعنی بقدر کافی، واضح نیست. چون ایشان وابسته به فرهنگ خودش است و در یک فضای غربی (و حتی غیر مسیحی) معیار می‌تراشد. خود هیک، هم توجیه روشن ومستدلّی از این هویت اخلاقی ندارد.

کتاب نقد: این اخلاقی که آقای جان هیک، به عنوان معیار داوری در مورد ادیان، مطرح می‌کند، جنابعالی این معیار را چطور نقد می‌کنید؟! آیا می‌توان آن را جدّی گرفت؟!

دکتر لگنهاوزن: چند سال پیش وقتی کتاب جان هیک را دیدم، خیلی برای بنده جالب بود. بالاخره یک کشیش مسیحی پیدا کردم که می‌خواست جایی برای ادیان غیر مسیحی باز کند و به نظر بنده، دیدگاه ایشان نزدیکتر به اسلام بود. چون تصویر ایشان درباره مسیح، نزدیکتر به چیزی است که اسلام درباره حضرت مسیح می‌گوید. نوعی نفی الوهیت از حضرت مسیح است. من از این دیدگاه خوشم آمد ولی وقتی که دنبال معیار و ملاک های او رفتم که مثلاً چطور می‌توانیم شیطان پرستی و سایر رویکردهای باطل را از «توحید»، تشخیص دهیم و چگونه می‌توان ادیان باطل را نقدکرد، دیدم ایشان، هیچ ملاک روشنی ندارد. البته ایشان با اینکه از پلورالیزم گفته است، خودش چیزی مثل نمره دادن به ادیان دارد، که کدام بهتر و کدام بدترند؟ اما این نمره دادن‌ها ملاک واضحی نداشت. ملاکش فرهنگ غربی خود آقای جان هیک و عرف جامعهٔ غربی است.

کتاب نقد: پس در واقع، معیار درجه بندی ادیان، خود آقای جان هیک شد و پلورالیسم ایشان هم نوعی طبقه بندی ادیان است منتهی براساس معیارهای شخصی ایشان، که برخی مسیحی و برخی غربی و لیبرالی است.

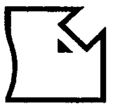
دکتر لگنهاوزن: اتفاقاً من هم به این دلیل فکر می‌کنم که دیدگاه ایشان خیلی لیبرالیستی است با این معنا که لیبرالها به تسامح وکثرت گرائی فرا می‌خوانند ولی وقتی نگاه می‌کنیم در واقع، برای خیلی چیزها در این دعوت، جائی نیست و علیه خیلی از حقائق، موضع بسیار حادّ و بسته می‌گیرند. جان هیک هم از طرفی می‌خواهد بگوید که همه ادیان را قبول دارم ولی از طرف دیگر، می‌گوید مثلاً نباید دست دزد را برید و دین اسلام باید خودش را اصلاح کند، طبق چی؟ طبق فرهنگ انگلستان در قرن بیستم. بنظر من، این درست نیست. این حتی پلورالیزم هم نیست. نوعی دیکته لیبرالی و دیکتاتوری ایدئولوژیک است که خود او بـا آن مخالفت می‌کرد.



می‌شود ولقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اول مرة - انعام ۹۴ - کشف این تنهایی و این فردیت سرآغاز کشف آزادی تازه‌ای است. آزادی از مستحیل شدن در «کل و کلی» و باز یافتن خود و دنیای ویژه خود....»

گذشته از اینکه وی در اینجا به نوعی تناقض گویی دچار شده است زیرا تنها بودن انسان و تنها مُردن و تنها محشور شدن با منطق پلورالیسم وی که مُبلّغ جمع گرایی و کثرت پرستی است قابل جمع نیست، مخصوصاً که خدا را اولین پلورالیست معرفی کرده است.

در عین حال کما فی‌السابق به تحریف معنوی آیه نیز پرداخته است. آیه درخصوص آدمی و جدا شدن او از مال و ثروت و تعلقات دنیوی صحبت کرده و می‌گوید شما از همهٔ این تعلقات دنیوی جدا شده و آنها شما را رها کرده و تنها خواهند گذاشت. همانطور که در اول آفرینش اینها هیچکدام با انسان نبوده‌اند در خاتمه نیز هیچکدام با انسان نخواهند بود.



وَلَقد جِئتمَونَا فُرادی کَما خَلَقْنَاکُم اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرَکتُم ما خَوَّلناکُم وَراءَ ظهُورِ کم وَ ما نَری مَعَکُم شُفَعاءَکُم الَّذین زَعَمتُم اَنَّهُم فِیکُم شُرکوا لَقَد تَقَطَّع بَینَکُم وَ ضَلَّ عَنکُم ما کُنتُم تَزعُمونَ (انعام ۹۴)

(محققاً شما یکایک به سوی ما خواهید آمد همانطور که اول بار شمار را آفریدیم و هر آنچه از مال و ثروت و تعلقات دنیوی برای خود جمع کرده‌اید را پشت سر خود خواهید گذاشت و هیچکدام از آنان که برای خود شریک قرار داده بودید نتوانند شفیع شما باشند. یقیناً بین شما و آنچه برای خود سرمایه می‌پنداشتید جدائی خواهد افتاد)

این آیه اگر هم‌به پلورالیزم ،مربوط باشد، همانطور که گفته شده علیه ادعای آقایان خواهد بود.

ثانیاً : در قرآن کریم آیاتی است که دلالت بر حشر جمعی انسانها دارد. ضمن اینکه آیات دالّ بر حشر فردی نیز هست. یعنی از نظر قرآن کریم فرد و اجتماع دو رکن اساسی زندگی انسانی در دنیا و آخرت است بدین جهت انسان همانطور که حساب وکتاب فردی دارد مؤاخذه و حساب وکتاب جمعی نیز دارد که ذکر این قبیل آیات با مقداری لفّاظی شاید بیشتر به درد پلورالیسم وی می‌خورد تا آیه فوق‌الذکر.

اکنون ما به ذکر چند آیه در این خصوص می‌پردازیم تا معلوم شود که انسان، این قدرها هم که آقایان می‌گویند، تنها نیست بلکه حشر جمعی نیز دارد.

یَومَ نَدعُو کُلَّ اُنَاسٍ بِاِمامِهِم فَمَن اُوتِیَ کتابُه بِیَمینه فَاولئِک یَقرؤنَ کِتَابَهُم وَ لا یُظلمُوُنَ فَتِیلاً (الاسری ۷۱)

(روزی که ما هر گروهی از مردم را با امام و پیشوایشان صدا بزنیم. پس هر کس نامه عملش به دست راستش داده شود آنها نامه خود را قرائت کنند و کمترین ستمی نخواهد شد).

وَ یَومَ نَحْشُرمِن کُلِّ اُمَّةٍ فَوجاً مِمَّن یُکذِّبُ بِایاتِنا فَهُم یُوزَعُون حُتّی اِذا جاؤ قالَ أکذِبتُم بِایاتی وَلَم تُحیطوا بِها علماً اما ذا کُنتُم تعملون (نمل ۸۴-۸۳)

(و روزی که از هر امتی گروهی را محشور کنیم

که آیات ما را تکذیب می‌کردند پس آنها را بازداشت کنیم، تا آنگاه که همه بیایند. خدا به آنها بفرماید آیا آیات مرا تکذیب کردید در حالیکه شما بدان احاطه نداشتید. شما در مقام عمل با آن آیات چه کردید؟)

وَ خَلَقناکُم اَزواجاً - یَوم یُنفَخُ فِی الصّورِ فَتَأتُون اَفواجاً (النباء ۱۸ و ۸)

(و شما را جفت آفریدیم. روزی که در صور دمیده شود پس شما فوج فوج بیایید)

آیات مربوط به حشر جمعی، زیادتر از اینهاست که ما به ذکر چند نمونه اکتفا کردیم تا معلوم شود آنچه در این خصوص‌به آیه، استنادشده ، صحیح نبوده و آنچه صحیح بوده بدان استناد نشده است.

پی‌نوشتها

۱- برای اطلاع بیشتر رجوع شود به تفسیر سوره فاتحه و بقره. تألیف استاد شهید مرتضی مطهری

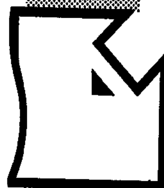
۲.برای اطلاع بیشتر رجوع شود به تفسیر المیزان - علامه طباطبائی ج ۱ تفسیر سوره حمد

۳- "غُرر و درُر" آمدی، ج ۷ باب الزهد



نگاهی درون دینی

به «پلورالیزم دینی»



عبدالحسین خسروپناه

مقدّمه:

ارتباط و برخورد تمدنها باعث شده است که مراکز علمی در ایران با رویکردهای دینی اروپائیان آشنا شده و تنشهایی میان آن با تفکّر دینی خود، مشاهده کرده‌اند که باعث تبلور حساسیتهای نوینی شده است. متفکرانی که در این صحنه، شرکت جستند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: پاره‌ای از آنها درصدد انتقال و تبیین آن اندیشه‌ها بوده و در عرصه چالش میان تفکرات دینی و رهیافتهای وارداتی، به انطباق و سازش دادن معرفت دینی با معارف وارداتی حکم کردند و دسته دیگر، دلسوزانه و درمندانه پس از درک صحیح مبانی و اندیشه‌های بیگانه، درصدد حفظ معارف دینی و پاسداری از حریم شریعت برآمده و بجای آنکه موضعی منفعلانه را برگزینند و شریعت الهی را فدای طریقت اروپایی کنند، به حمایت از متون الهی پرداختند و با بیان و بنان به اتکای ملاکها و ضوابط منطقی و عقلانی، پاسدار قلمروی دین شدند. ناگفته نماند که این حمایت و صیانت از دین و معرفت دینی، به هیچ وجه منافاتی با تکامل در اندیشه‌های دینی ندارد و دوران اخیر را می‌توان دوران تحرکّ نوین و بالندگی طراوت آمیز و چالش شورانگیز آراء دانست.

از نگاه دیگر، شاید بتوان گفت که در قبال این چالشها و ستیزهای کلامی و معرفت شناختی و دین پژوهی، سه واکنش عمده پدید آمده است:



۱- واکنش غرب زدگی ۲- واکنش غرب ستیزی افراطی ۳- واکنش نوگرائی اسلامی که البته واکنش اخیر در فرایند خود، به شکلهای گوناگون التقاطی و خالص، تنوّع یافته است.

نکته مهمی که هر متفکر درد آشنا باید بدان متفطّن باشد اینکه اولاً رخنه‌های دین پژوهی در این سامان، همانند سایر تحولات سده‌های اخیر، از مغرب زمین ریزش کرده است. این تحولات در آن دیار نیز از رنسانس، عموماً و از عصر روشنگری (Enlightenment) خصوصاً، معلول دگرگونی بنیادین در نظام معرفت شناختی آنان بوده که از پیامدهای آن، پیدایش مکاتبی چون لیبرالیسم، سکولاریزم، پلورالیسم نحله‌های گوناگون در این حوزه‌ها می‌باشد.

باید توجه داشت که اولاً آیا ورود و طرح این پیامدها در جامعه ما بدون در نظرگرفتن روند طبیعی آنها، توجیهی معقول و منطقی دارد؟ ثانیاً آیا مروّجان این مرامها از قبیل پلورالیسم دینی، به پیامدهای نظری و عملی آن، در جامعه واقفند؟

این همان نکته مهمی است که باید در آن اندیشید. خط قرمز کشیدن بر تفاوت میان عقائد و تمایز مکاتب توحیدی و مشرکانه چه پیامی برای بشریت و مسلمین دارد ؟! و اصولاً در اینصورت، کفر و ایمان، حلال و حرام، اطاعت و عصیان، عقاب و ثواب، بهشت و دوزخ و صدها مفهوم دینی دیگر، چه معنایی پیدا می‌کنند؟

* * * * *

کثرت گرایی دینی (Religious pluralism)، مرامی است که اصالت را به کثرت گرایی می‌دهد. این اندیشه، خود به گرایشهای متفاوتی چون پلورالیسم اخلاقی، سیاسی، اجتماعی و دینی تقسیم شده است.

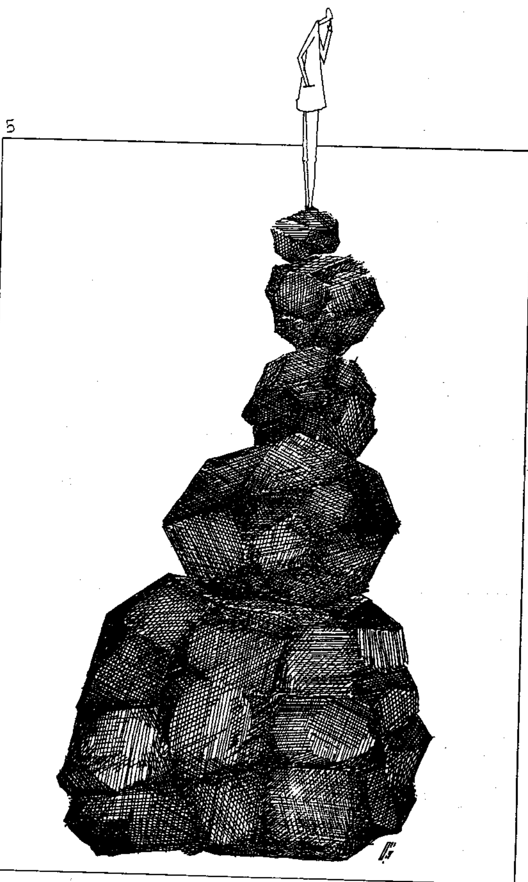
پرسشهای مهمی که در پلورالیسم دینی، با آن مواجهیم، اینستکه آیا همهٔ ادیان و عقائد، برحقند؟! بدون شک، هر متفکری در برخورد اولیه با همه ادیان، با فرض انحصارگرایی (Exdusirism) روبرو می‌شود. هر دینداری، سعادت و حقّانیت را منحصراً در عقاید خود می‌انگارد و این دو ویژگی را از سایر مسالک، سلب می‌کند.

آیا راه سعادت و حقیقت، متعدد است یا واحد؟ این پرسش را از دو منظر می‌توان پاسخ داد : نخست از چشم‌اندازی با توجه به رویکردهای متفاوت؛ دوم: از منظر درون دینی و با مراجعه به آیات و روایات.

این نوشتار در صدد است تا از منظر دوم، به مسئله بنگرد و پاسخ آن را از این زاویه بجوید. این نگاه، به توصیهٔ قرآن، انتخاب شده است که می‌فرماید: فَإن تَنَازَعتُمْ فی شیءٍ فَرُدّوه اِلَی اللّهِ وَ الرَّسول اِنْ کُنتُم تُؤمِنون بِاللّهِ وَ الْیَومِ الْآخر ذٰلِک خَیرٌ وَ اَحسَنُ تَأویلاً (نساء ۵۹) پس هر گاه در امری اختلاف نظر داشتید، اگر به خدا و امر واپسین ایمان دارید، آن را به (کتاب) خدا و (سنت) پیامبر عرضه دارید. این بهتر و نیک فرجام است.



شاید بتوان گفت در سرتاسر قرآن و روایات ما، با پلورالیسم دینی (از منظری که ما بدان خواهیم پرداخت)، مخالفت شده است.



البته کثرت گرایی دینی، با رویکردهای متفاوتی عرضه شده است :

رویکرد یک : رویکرد تبادل نظر و گفتگوی بین الادیان، با نمایندگانی چون، "نینیان اسمارت" (Ninian smart)، "ویلفرد کنت ول اسمیت" (Wilfred cant well smith).

این رویکرد، سه گونه تفسیر را متحمل شده است:

تفسیر نخست، آنستکه متدینان با روشی عقلی و منطقی و خردپذیر، باید به بررسی اصول دینی تمام ادیان بپردازند و با ضوابط معرفت شناسی و منطقی، به سایر ادیان، گوش فرا دهند تا به دین صحیح‌تر نایل آیند. این رویکرد، از نظر قرآن کریم کاملاً پذیرفته شده است و حق تعالی با صراحت تمام می‌فرماید: فَبَشِّرِ عِبادِ الَّذِینَ یَستمعُون القَولَ فَیَتَّبِعونُ اَحْسَنَه اولئک الَّذین هَدیٰهُم اللّهُ وَ اُولئک هُمْ اولواالالَباب (زمر ۱۸). "پس بشارت ده به آن بندگان من که به سخن، گوش فرا می‌دهند و بهترین آنرا پیروی می‌کنند. اینانند که خدایشان راه نموده و اینانند همان خردمندان".

در جای دیگر، تقلید کورکورانه مشرکان از آباء و اجداد را مورد انکار و نکوهش قرار می‌دهد و می‌فرماید: وَ اِذٰا قیل لَهُم اتَّبِعوا مٰا اَنزلَ اللّه قٰالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مٰا اَلْفَیْنٰا عَلیه آباءَنٰا اَوَلَوکٰانَ آبائُهم لایَعقِلون شیئاً وَ لاٰ یَهْتَدونَ؟ (بقره ۱۷۰) یعنی "چون به آنها گفته شود که از آنچه خدا نازل کرده است، پیروی کنید، می‌گویند: نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم، پیروی می‌کنیم. آیا هر چند پدرانشان چیزی را درک نمی‌کرده و به راه صواب نمی‌رفته‌اند (بازهم در خور پیروی هستند) ؟



شاید بتوان آیاتی را که تعقل، تدبّر و تفکر را مورد تأکید و سفارش قرار داده‌اند، به اصول ادیان نیز حمل کرد. در این آیات آمده است: لَعَلَّکُم تَعقِلون (بقره۷۳) لِقَومٍ یَعْلَمون (بقره ۱۶۴) یَجعَل اللّٰه الرِّجسَ علیَ الَّذینَ لایَعقِلُونَ (یونس ۱۰۰) اِنَّ شَرَّ الدَّوابِّ عَندَ اللّٰه اَلصُّمُّ الْبُکْم الذَّینَ لاٰ یَعقِلونَ (انفال ۲۲).

البته کلیهٔ گزاره‌های دینی را نمی‌توان با ملاکهای بشری، اثبات یا ابطال کرد و برخی از آنها از دایره اثبات و ابطال ما خارجند. این دسته از قضایا، منزلت و رتبه‌ای بعد از گزاره‌های ریشه‌ای واصولی دارند و نوعاً گزاره‌های جزیی بین الادیان را تشکیل می‌دهند.

دومین: تفسیر تبادل نظر و گفتگوی بین الادیان، از منظر روانشناسانه‌و جامعه شناسانه، بدین معنا که متدّینان و مذاهب مختلف، با احساس همدلی و شرح صدر، برای تقریب قلبی و باطنی با یکدیگر به گفتگو بنشینند و با تسامح برای زوال تشنج‌های اجتماعی، حلقه‌هایی ترتیب دهند، گرچه هیچگاه به نتایج یکسان معرفت شناختی نایل نیایند.

پیشوایان و متفکران اسلامی، خصوصاً ائمه اهل بیت (ع)، درباب مناظره و نحوه احتجاج، مطالب عمیقی گفته‌اندو گاه در پاره‌ای مکاتب و مدارس خود، آن را به عنوان دانش، به شاگردان خود تعلیم می‌دادند، سعه صدر، اخلاق نیکو، جدال احسن، ترک دشنام به رقیب، تحمّل یکدیگر، احترام به اصول و عقاید مخالفان و حرمت جدل و مراء، گوشه‌ای از تعالیم اسلام است.



شیخ مفید در رساله "تصحیح اعتقادات الامامیه" در پاسخ به فهم صدوق از روایاتی که از جدل، نهی کرده‌اند، بعد از تقسیم بندی "جدل" به حق و باطل، می‌فرماید که "جدال حقّ"، مورد تشویق و تأیید قرآن و فرمان پیشوایان دین بوده است. وی برای اثبات مدعای خود، به آیات: وَ جٰادِلْهُم بِالَّتی هِیَ اَحسنَ (نحل ۱۲۵)، وَ لاٰ تُجادِلُوا اَهلَ الْکِتابِ اِلاّبالَّتی هِیَ اَحْسَن (عنکبوت ۴۶)، قٰالُوا یٰا نُوح جادَلتَنٰا فَاَکْثَرْتَ جِدٰالَنا (هود ۳۲)، اَلَم تَرَ اِلیَ الَّذیِ حٰاجَّ ابراهیمَ فیِ رَبّهِ (بقره ۲۵۹) استشهاد می‌کند.(۱)

در فرهنگ و دستاوردهای دینی اسلام، مراء و جدال غیر احسن، مورد نهی و نکوهش قرار گرفته است و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)، ترک آنها را واجب و شرط رسیدن به «حقیقت ایمان» و ورود به مراتب عالی بهشت شمرده است. اندیشمندان اخلاق نیز، این صفات رذیله را جزء آفات زبان معرفی کرده‌اند(۲). معنای "جدال غیراحسن"، اینستکه حقّی به باطل یا باطلی به حقّ، بدل گردد و بر «باطل آشکار»، پافشاری شود.

سیرهٔ عملی معصومین نیز جدال احسن و گفتگو بوده است، بعنوان نمونه بعد از جنگ صفین، وقتی یک

مرد عرب از حضرت علی (ع) درباره قضا و قدر سوال می‌کند. حضرت با حوصلهٔ تمام به پاسخ می‌پردازد، به گونه‌ای که عرب، به وجد آمده و در شأن و عظمت آن حضرت، اشعاری می‌سراید و یا در مسیر جنگ، شخصی، مسائلی از "توحید" می‌پرسد و اصحاب، او را سرزنش می‌کنند ولی حضرت، با کمال شرح صدر به پرسش او پاسخ می‌دهد.

همچنین در احتجاجات امام صادق (ع) است که گاه ملحدان و زنادقه‌ای که در مناظرات خود با اصحاب حضرت، به ستوه می‌آمدند و یا از نحوهٔ برخورد آنها افسرده می‌شدند، در وصف امام صادق (ع) می‌گفتند که ما هر گاه سوال و اعتراض و شبهه‌ای داشتیم، نزد آن حضرت می‌رفتیم و بدون ناراحتی، با آغوشی باز به پاسخ شبهات ما مشغول می‌شد.

بدون شک، سعهٔ صدر و تحمّل یکدیگر و حوصلهٔ استماع کلام رقیب و احساس همدلی از اسلامی‌ترین و منطقی‌ترین شرایط گفتگوست که مع‌الاسف در جامعه ما هنوز جایگاه خود را باز نکرده است و در نهایت، جدال احسن به مرآء و جدال غیر احسن بدل می‌شود.

نکته دیگری که درباب گفتگو و مناظره و جدل از قرآن مجید استفاده می‌شود تأکید بر جدال از روی علم و آگاهی است یعنی پس از تحقّق بیّنه و علم و کشف حقّ، باید به سراغ مناظره رفت. در اینجا لازم می‌بینم به برخی از آیات مربوط به جدل و کیفیت بحث و مناظره اشاره کنم :

۱- وَ لاٰ تَسُبوا الَّذینَ یَدعُون مِن دونِ اللّه فَیَسُبواللّٰهَ عدواً بِغَیرِ عِلمٍ (انعام ۱۰۸)

دشنام ندهید به آنان که جز خدا را می‌خوانند، تا دشنام ندهند خدا را ستمگرانه به نادانی.



۱- وَ مِنَ النّٰاسِ مَن یُجادِلُ بِغَیرِ عِلمٍ وَ یَتَّبِعُ کُلَّ شَیطانٍ مریدٍ (حج ۳)

و برخی از مردم درباره خدا، بدون هیچ علمی، مجادله می‌کنند واز هر شیطان سرکشی، پیروی می‌نمایند.

۲- وَ جٰادَلُوا بِالْبٰاطِل لِیُد حِضُوا بِه الْحَقَّ (غافر۵)

و به باطل، جدال نمودند تا حقیقت را با آن پایمال کنند.

۳- یُجادِلونک فِی الْحَقِ بَعْدَ مٰا تَبَیَّن (انفال۶)

با تو درباره حق ـ بعد از آنکه روشن گردید ـ مجادله می‌کنند.

۴- یٰا اَهْلَ الْکتابَ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبٰاطِل وَ تَکْتُمونَ الْحَقَّ وَ اَنتُم تعْلَمُون (آل عمران ۷۱)

ای اهل کتاب، چرا حق را به باطل در می‌آمیزید و حقیقت را کتمان می‌کنید با اینکه خود می‌دانید؟

۵- فَمَن حٰاجَّکَ فیهِ مِن بَعدِ مٰا جاءَکَ مِنَ الْعِلْم (آل عمران ۶۱)

پس هر که در این (باره) پس از دانشی که تو را (حاصل) آمده با تو محاجّه کند، بگو...

۶- هٰا اَنتُم هٰؤلاٰء حاجَجتُم فیمٰا لَکم بِهِ علمٌ فَلِم تُحاجُّونَ فیمٰا لَیسَ لَکمُ بِهِ عِلمٌ وَ اللّٰه یَعلمُ وَ اَنـتُم لاٰ تَعلَمُونَ (آل عمران ۶۶) هان، شما (اهل کتاب) همانان هستید که درباره آنچه نسبت به آن دانشی داشتید، محاجه کردید، پس چرا در مورد چیزی که بدان دانشی ندارید، محاجه می‌کنید؟ با آنکه خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

تفسیر سوم: رویکرد گفتگوی بین الادیان براساس تردید در معتقدات دینی خود است و این تفسیر بـا چنین پیش فرضی، علاوه بر آنکه نظام گفتگو را بهم می‌زند و اصل مسئله را محو می‌سازد، با دستاوردهای مکتب اهل بیت نیز ناسازگار است. حضرت علی علیه السلام درباب استقامت در دین و حفظ آن می‌فرماید:

۱- اَفضَلُ السَّعادَة استِقٰامَةُ الدِّین (غرر الحکم ص ۸۵) برترین سعادت، استقامت در دین است.

۲- حِفظُ الدِّینِ ثَمرَةُ الْمَعرِفَةِ وَ رَأسُ الْحِکمَةِ (غرر الحکم ج ص ۳۸۳) نگهداشتن دین، نتیجه معرفت و ریشه حکمت است.

۳- حَصِّنوُا الدِّینَ بِالدُّنیٰا وَ لاٰتَحصِنوُا الدّنیا بِا الدِّینِ (غرر الحکم ج ۱ ص ۳۸۳) دین‌تان را بوسیله دنیا حفظ کنید و مبادا دنیاتان را به کمک دین، نگهدارید.

۴- ثَمَرَةُ الدِّین قُوَّةُ الْیَقینُ (تصنیف غرر الحکم ص ۸۶) میوه دین، قدرت یقین است.

۵- اَلایمانُ شَجَرَةٌ اَصْلُها الْیَقینُ (همان ص ۸۷) ایمان، درختی است که ریشه‌اش یقین است.

۶- مٰا آمنَ بِاللّٰهِ مَن سَکَن الشَّکُّ قَلْبَه (همان) کسی که در قـلبش، شک و تـردید (در مسـایل دیـنی) جایگزین شود، به خدا ایمان ندارد.



رویکرد دوم: پلورالیسم دینی، از طریق نسبیّت گرایی و شکّاکیت معرفت شناختی شکل گرفته است. این دیدگاه، پدیدارهای فرهنگی، آرا و نظرات دینی و اخلاقی را در معرض تحوّل تاریخی دیده و یا مـیان "واقعیت فی نفسه" و "واقعیت در نزد ما" تمایز غیر قابل حل، قائل است و در نـهایت، بـه نـوعی نسـبیّت و شکّاکیت منتهی می‌شود.این نظریه که چهار چوب فلسفی "کانت" را پذیرفته است، توسط "جان هیک" بسط یافت . امّا، نه تنها نمی‌تواند تئوری «صراطهای مستقیم» را توجیه کند بلکه چه بسا لازمهٔ آن، اینست که همهٔ تفاسیر دینی، را صراطهای غیرمستقیم و معارف غیر صحیح بداند. نگرش اجمالی به آیات قـرآن، روشـن می‌کند که به هیچ‌وجه اعتقاد به شکّاکیت و نسبیّت، مورد پذیرش خداوند نیست و لذا در مقابل بهانهٔ شکّاکان، از واژه "بیّنات" یعنی آیات روشن و واضح، استفاده می‌شود. پس رسیدن به حقیقت، امکان پذیر است :

الف: دسته اول، آیاتی که شکّاکان را صریحاً مورد سرزنش قرار می‌دهد:

۱- بَلِ ادّراکَ عِلمُهم فِي الآخرةِ بَلْ هُمْ في شَکٍّ مِنهٰا بَل هُم مِنهٰا عَمُونَ (نمل ۶۶)

آنان، دانش خویش را درباره آخرت، از دست گذاردند و در شک قرار دارند بلکه در مورد آن نابینا هستند.

۲- وَلَقَد آتَینٰا موسیَ الْکِتابَ فَاخْتُلِفَ فیهِ لَولاٰ کَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّکَ لَقُضِیَ بَیَنهُم وَ اَنَّهُم لَفي شَکٍّ مِنهُ مُریب. (هود ۱۰)

ما به موسی (ع)، کتاب را عطا کردیم، آنگاه در آن اختلاف کردند و اگر سخنی که از جانب خدا پیشی گرفته است، نبود، در میان آنها حکم نهایی می‌شد و بدرستیکه آنها نسبت بدان، در شکّ هستند.

ب : آیاتی که شکّ را در موارد خاصی بویژه، ناروا می‌داند:

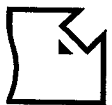
وَاِذا قیلَ انَّ وَعْدَاللّٰهِ حَقٌّ وَالسّٰاعَةَ لاٰرَیبَ فیهٰا قُلتُم مٰا نَدري مَا السّٰاعَةُ اِنْ نَظُنُّ اِلاّٰ ظَنّاً وَ مَا نَحْنُ بِمُسْتَیْقِنینَ (جاثیه ۳۲) وقتی گفته می‌شود وعده خدا حق است و در تحقق قیامت، شک و تردیدی نیست، شما گفتید ما قیامت را نمی‌فهمیم و درباره آن گمان برده و نسبت به آن یقین نداریم.

ج : آیاتی که ادله انبیاء را "روشن و آشکار" توصیف می‌کند و شکّ شکّاکان را بی‌وجه معرفی می‌نماید.

اَلَم یَأتِکُمْ نَبَاءُ الَّذینَ مِن قَبلِکُم قَوم نُوحٍ وَ عٰادَ وَ ثَمودَ وَالَّذینَ مِن بَعدِ هِم لاٰیَعْلَمُهم اِلاّ اللّٰه جٰائَتْهُم رُسُلهُم بِالْبَیِّنٰاتِ فَرَدُّوا اَیدَیهُم فِي اَفوٰاهِهِم وَ قٰالُوا اِنّٰا کَفَرنٰا بِمٰا اُرسِلتُم بهِ وَ اِنّٰا لَفي شَکٍّ مِمّا تَدعُونَنٰا اِلَیه مُریبٍ قٰالَتْ رُسلُهم اَفِي اللّٰهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّمٰوٰاتِ وَ الاَرضِ (ابراهیم ۱۰ - ۹)

آیا اخبار پیشنیان از قوم نوح، عاد، ثمود و دیگرانی که بعد از آنها بودند و جز خداوند، کسی از حالشان باخبر نیست، به شما نرسیده است؟ رسولان و پیامبران آنان با آیات روشن و آشکار بسوی آنان می‌آمدند ولی آنها با دست دهانشان را می‌بستند و یا با دست خود، جلوگفتار آنان را می‌گرفتند و می‌گفتند که ما در آنچه شما، ما را به آن می‌خوانید، شک و تردید داریم. رسولان می‌گفتند آیا در خداوندی که آفریننده آسمان و زمین است می‌توان شک کرد؟

رویکرد سوم: کثرت گرایی دینی، براساس مبانی جدید "هرمنوتیک" استوار است. این رویکرد می‌پندارد که متون دینی، صامت و خالی از معانی‌اند. وقتی عبارات، آبستن به معانی نباشند و همچون دهانهای باز و شکمهای خالی بمانند که تئوریهای هر عصر، بر "زبان دین" تأثیر بگذارند، بالطبع، برداشتی معرفتی از "متون دین"، ممکن‌نخواهد شد و از این رو هر شناختی از دین، کاملاً شخصی می‌باشد [۳]. این رویکرد نیز قابل قبول نیست و گرفتار نقدهای فراوانی است و از آنجهت که نگارنده در این نوشتار، فقط از منظر



«درون دین» به نقد رویکردهای پلورالیسم دینی پرداخته است، در این بخش نیز، به آیات و روایاتی اشاره می‌کنیم که با این مبنا در "هرمنوتیک" و تفسیر متون، مخالفت صریح کرده‌اند:

۱- وَ أَنْزَلْنا مَعهُم الْکِتابَ وَ الْمیزانَ لِیَقومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید۲۵)

ما بر مردم، کتاب و میزان را نازل کردیم تا مردم به قسط و عدل قیام کنند.

پس قرآن میزانی است برای اعمال قسط، اگر هر کسی، برداشتی از قرآن، (آنهم براساس صامت بودن عبارات)، داشته باشند، معیار تمییزی بین "عدالت" و "ظلم"، در قرآن وجود نخواهد داشت و این با آیه مذکور، کاملاً تعارض دارد.

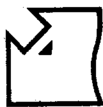
۲- وَ نَزَّلْنا عَلیکَ الْکِتابَ تِبیاناً لِکُلِّ شَیءٍ (نحل ۸۹)

۳- وَ تِلکَ حُدود اللّٰه یُبیِّنُها لِقَومٍ یَعْلَمون (بقره ۲۳۰)

۴- لاإِکْراهَ فِی الدّینِ قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشد مِنَ الْغَیِّ (بقره ۲۵۶)

۵- حضرت علی (ع) در نهج البلاغه، دربارهٔ اوصاف قرآن، فرمایند: سپس کتاب آسمانی یعنی قرآن را بر او نازل فرمود. نوری که خاموشی ندارد، چراغی که افروختگی آن، زوال نپذیرد. راهی که گمراهی در آن وجود ندارد. شعاعی که روشنی آن، تیرگی نگیرد. فرقان و جدا کننده حقّ از باطل، که درخشش دلیلش به خاموشی نگراید. (نهج‌البلاغه صبحی صالح خطبه ۱۹۸).

۶- إِنّا لَمْ نُحَکِّمُ الرِّجالَ وَ إِنَّما حَکَّمْنا الْقُرآنَ (خطبه ۱۲۵) ما افراد را حکم قرار ندادیم. تنها قرآن را به حکمیّت گزیدیم.



۷- اَلا اَنَّ فیه عِلْمُ ما یَأتی وَ الْحَدیثُ عَنِ الْماضی وَ دَواءُ دائِکُم وَ نَظْمُ ما بَیْنَکُم (خطبه ۱۵۸)

آگاه باشید در قرآن، علوم آینده و اخبار گذشته و داروی بیماریها و نظم حیات اجتماعی شما است.

۸- فَهُوَ بَینَهُم شاهِدٌ صادِقٌ وَ صامِتٌ ناطِقٌ (۱۴۷) دین، در میان آنان، گواهی است صادق، ساکتی است سخنگو.

۱۰- فَالْقُرآن آمِرٌ زاجِرٌ وَ صامِتٌ ناطقٌ وَ حُجَّةُاللّٰهِ عَلیٰ خَلقِه (خطبه ۱۸۳) قرآن، فرمان دهنده‌ای است بازدارنده، ساکتی است گویا و حجّت خداوند است بر مخلوقش.

رویکرد چهارمین: آن کثرت گرایی دینی که شاید افراطی‌ترین سطح کثرت گرایی باشد، عبارت از «بر حقّ دانستن» همه ادیان آسمانی، بدون هیچگونه تفاوت میان اسلام، مسیحیت و یهودیت و ... است و حتی وسیعتر یعنی کلیهٔ مکاتب آسمانی و غیرآسمانی از قبیل بودئیزم، هندوئیزم و نیز مکاتب الحادی مانند مارکسیسم)، تضمین کنندهٔ "سعادت" بوده و "حقّانیت" و "رسمیت" دارد. بر این اساس، هیچ تفاوت معرفت

کتاب نقد: بنظر می‌رسد که یکی دیگر از لوازم این نگاه، حذف شریعت از دین است. آیا شما هم چنین استنباطی دارید؟ شاید بشود گفت از منظر آقای هیک، گوهر دین قطعاً به شریعتش ارتباطی ندارد یعنی واجب و حرام اسلام هم منتفی است.

دکتر لگنهاوزن: بله، در این رابطه کتابی از C.Smith وجود دارد که فکرش به هیک، نزدیک تر است و از اولین پلورالیست‌ها هم هست. ایشان باصطلاح اسلام شناس است و می‌گوید آن چیزی که مهم است، سنّت «ایمان» است. در اینجا رسوخ آموزه‌های «شلایر ماخر» در پروتستانها را بوضوح می‌شود دید. آنها اینگونه حساب می‌کنند که این حقیقت (ایمان ورزیدن)، برای همه ادیان هست. یک نقد خوب بر این کتاب، از سر دبیر مجلهٔ «توحید» انگلیسی دیدم. آن همین نکته است که شما فرمودید: یعنی مقتضای این تئوری، آن است که «شریعت» جای مهمّی در دین ندارد. برای کسی مثل «اسمیت» و «جان هیک» که کاملاً زیر نفوذ شلایرماخر و ... هستند، برای آنها چیزی که مهم است، درک کردن این بُعد از معنویت است امّا بعد اجتماعی و بُعد شریعت، قابل حذف است.

اما بر خلاف این آقایان، من معتقدم که سوال مهم برای یک دیندار، این است که چگونه باید زندگی کنیم؟ این مهمترین چیز است. ایمان به آخرت و خدا، ملزومات عینی مهمّی دارد. آیا به هر نحو می‌توانیم زندگی کنیم؟ یک بعد مهم از زندگی ما همین عقاید است. ما انسان هستیم و انسان بدون عقیده نمی‌شود. ولی طبق نظر هیک، اسمیت و دیگران، این که چطور می‌اندیشیم و چطور زندگی می‌کنیم، اینکه شریعت چه می‌گوید و دستور دین چیست؟ اینها هیچکدام اهمیتی ندارد. در حالی که شریعت و مذهب، همه بمعنای نوع خاصّی از سلوک عملی متناسب با ایمان صحیح الاهی است.



کتاب نقد: من احساس می‌کنم چیزی که خود «شلایر ماخر» هم از آن غفلت کرده، رابطه دین با عمل است. چگونه زندگی کردن، نحوهٔ ساختار اجتماعی و نوع حقوق، همه در «ایمان» مؤثرند و ایمان هم در آنها مؤثر است. واقعاً چگونه می‌شود که ایمان داشت و مؤمنانه زیست، بدون اینکه بدانیم چه حقوقی در عالم داریم و چه حقوقی نداریم و چه باید کرد و چه کاری ناسازگار با آن ایمان است و نباید کرد؟! با قطع نظر از اینکه چگونه باید زیست و چگونه بایدموضع گرفت، چه وقت باید چیزی گفت و یا سکوت کرد و ...؟ اینها با ایمان ما گره خورده است. در الاهیات لیبرال ـ پروتستان ، رابطه «مؤمن» را با «عمل»، قطع کردند. پس کار شریعت که تمام است و روی ساختار حقوقی خاصّی، نباید اصرار دینی داشت. دربارهٔ «عقاید» هم گفتند که حسّاسیت نشان ندهیم، یعنی چیزی به اسم «عقاید حقّه» که لزوماً باید آنها را درک کرد و معتقد بود و خلاف آن را انکار کرد، این هم که در این تفکر، منتفی شده است. بنابراین بر روی عقاید هم اصرار نباید داشت و عقاید هم هیچ

شناسانه یافرجام شناسانه میان ادیان، با یکدیگر و با سایر مکاتب بشری، قابل تصویر نیست .این رویکرد، بحران منطقی و عقلی صریحی در بردارد اجتماع نقیضین و ضدّین را توصیه می‌کند زیرا انسان، با پذیرش حقّانیت «توحید در اسلام»، و «تثلیث در مسیحیت»، و «الوهیت برهما و بودا»، به نوعی تناقض گویی صریح و آشکار می‌رسد. بعلاوه از منظر درون دین نیز، آیات و روایات ما به صراحت و صددرصد با آن مخالفند.

اینک به برخی از آیات و روایاتی که با این رویکرد از پلورالیسم، تعارض دارد، اشاره می‌کنیم:

۱- آیات فراوانی در قرآن، دربارهٔ "صراط" وجود دارد که با اتّصاف آن به "مستقیم" یا "سویّ" و نیز با اضافهٔ آن به "ربّی"، "ربّک"، "عزیز"، "حمید"، "اللّه" و "یاء متکلم"، نوع خاصی از "صراط" را معرفی می‌کند و باقی راهها را منحرف می‌شمارد. پس با اتصاف و اضافهٔ کلمهٔ "صراط" به این واژه‌ها و اوصاف، نمی‌توان کلمهٔ "صراط" را نکره دانست و از آن، "صراطهای مستقیم" را برداشت کرد و راههای متعدد در ادیان را، مسیر رسیدن به سعادت و حقیقت، دانست و این نظریه را به قرآن هم نسبت داد!! بویژه با توجه به «ال» تعریف که در قرآن، در این کلمه اضافه شده است و دلالت بر انحصار دارد. اِهدِنَا الصِّراطَ الْمُستَقیمَ (فاتحه ۶) اِنَّ هٰذا صِراطي مُستَقیماً فَاتَّبِعُوه (انعام ۱۵۳) فَاتَّبِعْنِی اَهْدِکَ صِراطاً سَوِیّاً (مریم ۴۳) یَهدي اَلِي صِراطِ الْعَزیزِ الْحَمیدِ (سباء ۶)

۲- روایاتی که اسلام را به دو دسته «مقبول» و «مردود» تقسیم می‌کند و برخی از اسلام شناسیها را جزء "صراط مستقیم" نمی‌داند به تعبیر ائمه(ع)، فقط نامی از اسلام را دارند از محتوای آن خالی‌اند، مانند: **الف:** حدیثی که در شأن عبدالله بن ابی امیّه، برادر امّ‌سلمه همسر پیامبر، روایت شده است که: روزی برادر امّ‌سلمه



به خواهرش گفت: رسول خدا، اسلام همهٔ مردم را پذیرفت ولی اسلام مرا رد نمود. امّسلمه علت را از حضرت پرسید. حضرت رسول (ص) در جواب فرمود: یٰا اُمَّسَلَمة اِنَّ اَخاکَ کَذَّبَنی تَکذیباً لَمْ یُکَذِّبْنی اَحَدٌ مِنَ النّٰاسِ. (بحارج ۲۱ ص ۱۱۶) یعنی اسلام راستین ندارد زیرا بدتر از هر کسی مرا تکذیب می‌کرد.

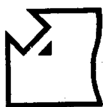
ب: پیامبر اسلام فرمودند: بر امّت من، زمانی خواهد آمد که از قرآن، جز خطوطش و از اسلام، جز اسمش، چیز دیگری باقی نماند (بحار ج ۱۸ ص ۱۴۶ ح ۷)

۳- روایات و آیات فراوانی که "دعوت به اسلام" را لازم و وظیفه معرفی می‌کند. این دعوت، یهودیان و مسیحیان را نیز در بر گرفته است. حال آنکه اگر همهٔ ادیان، صراطهای سعادت و حقیقت باشند، دعوت به یک دین خاصّ، لغو است. حتی در روایاتی آمده است که اگر نپذیرفتند، از آنها جزیه مطالبه کنید.

الف: از ابن عباس در تفسیر آیه (وَاِذٰا قیلَ لَهُم اِتَّبِعُوامٰانَزَّل اللّٰه)، نقل شده است که پیامبر، یهودیان را به اسلام، دعوت می‌کرد و آنها نمی‌پذیرفتند و می‌گفتند: بَلْ نَتَّبِعُ مٰا وَجَدْنٰا عَلَیهِ آباءَنٰا یعنی از پدرانمان پیروی می‌کنیم (بحار ج ۹ ص ۶۹)

ب : رسول خدا (صلی الله علیه و اله)، امام علی (علیه السلام) را به یمن فرستاد تا مردم آنجا را به اسلام دعوت کند. (بحار ج۱ ص ۳۶) دعوت به اسلام، منع از پذیرش سایر مکاتب است.

ج : وقتی جریان "مباهله" اتفاق افتاد پیامبر که در مسایل اعتقادی با مسیحیان نجران اختلاف داشت، رئیس آنها را به پذیرش اسلام فراخواند. (بحار ج۲۱ ص ۳۴۱ و باب ۳۲)



د : در تفسیر آیه بِئسَ مااشتروا بِهِ اَنفُسَهُم، امام (ع) فرمود: خداوند یهودیان را مذمت کرد و کار آنها را عیب دانست و به پیامبر دستور داد که آنها را در اسلام داخل نماید و یا با حقارت، از آنها جزیه بگیرد. (بحار ج۹ ص ۱۸۲ ح۱۰)

۴- دسته دیگر، روایاتی هستند که حتی منکران امامت و ولایت ائمه اطهار (ع) را، خارج از دین اسلام، معرفی می‌کنند، گرچه به پذیرش اسلام اعتراف بکنند و سایر اعمال را بجا آورند.

الف: قال رسول الله (ص) : اَلتّٰارکونَ وِلاٰیةَ عَلیٍّ (ع) اَلمُنکِرونَ لِفَضْلِه اَلْمُظاهِرون اَعدٰاءَهُ، خارِجونَ عَنِ الاِسلام مَن مٰاتَ مِنهُم عِلیٰ ذٰلِک (بحار ج ۲۷ ح ۶۰ ص ۲۳۸)

ب : قال رسول الله (ص) : اِنَّ النُّجومَ فِي السَّمآءِ، اَمانٌ مِنَ الْغَرَق وَ اَهلُ بَیتي اَمانٌ لِاُمَّتي مِنَ الضَّلاٰلَة في اَدیٰانِهِم لاٰیَهلِکُونَ مِنهُم مَن یَتَّبِعُونَ هَدیَهُ وَ سُنَّته. یعنی تبعیت از سنت اهل بیت پیامبر(ص) است که، مردم را از ضلالت و هلاکت نجات می‌دهند (بحار ج ۲۳ ح ۴۷ ص ۱۲۳)

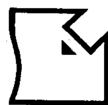
ج : ضریس کناسی از امام باقر (ع) پرسید که موحدّان و معترفین به نبوّت پیامبر (ص) که امامی ندارند و

به ولایت شما آگاه نیستند، چه وضعیتی دارند؟ حضرت (ع) فرمود: اگر اعمال صالح انجام داده باشند و نسبت به اهل بیت (ع) اظهار دشمنی نکرده باشند، محاسبهٔ آنها با خداست و با حسابرسی حسنات و سیئات، با آنها معامله می‌شود. این دسته، "موقوفون لِامرالله" نام دارند همانند مستضعفین، اطفال و غیره. و امّا اگر ناصبی باشند، در آتش جهنم خواهند بود. (بحار ج ۶ ح ۷ ص ۲۸۶)

د : قال رسول الله (ص) : مَن جَحَدَ عليّاً اِمامَته مِن بَعدي فَاِنَّما جَحَد نُبُوَّتي وَ مَن جَحَد نُبُوَّتي فَقَد جَحَد اللّهَ رُبوبيَّته

هـ: امام باقر، مبانی اسلام را پنج امر می‌شمارد: ۱- اقامه نماز ۲- پرداخت زکات ۳- روزه ماه رمضان ۴- حج خانه خدا ۵- ولایت اهل بیت (ع)، (بحار ص ۲۷). از روایات و از اجماع علمای امامیه، بدست می‌آید که تنها راه رسیدن به هدایت و سعادت و حقیقت، اطاعت از خاندان رسالت است و سایر فرق و مذاهب، در مسیر صحیح نیستند. پلورالیسم درون دینی، بر این باور است که همه تفسیرهای مختلف از دین واحد، که به پیدایش مذاهب و فرقه‌های متفاوت منجر می‌شود، صاحب حقیقت و سعادتند. پلورالیزم دینی هم معتقد است که همهٔ ادیان، واجد حقیقت و سعادت می‌باشند. امّا علمای شیعه، با استفاده از این روایات، نه تنها «پلورالیسم مطلق برون دینی» را نمی‌پذیرند، بلکه «پلورالیسم درون دینی» را نیز ابطال می‌کنند. شیخ مفید در کتاب "المسایل" می‌نویسد: «مَن اَنْکَر اِمامَةَ اَحدٍ مِنَ الاَئمّة وَ جَحَد ما اَوجَبَهُ اللّهُ تعالیٰ لَهُ مِنْ فَرضِ الطّاعَةِ فهو کافِرٌ ضالٌ».

شیخ طوسی نیز در کتاب "تلخیص الشافی" می‌نویسد: عِندنا اَنَّ مَن حارَبَ امیرَالمُؤمِنینَ (ع) فَهُو کافرٌ وَ الدَّلیلُ عَلیٰ ذٰلِکَ اجماعُ الْفِرقَةُ المُحِقَّةُ الاِمامیّة عَلیٰ ذٰلِکَ وَ اِجماعُهم حُجَّةٌ و ایضاً فَنَحْنُ نَعلمُ اَنَّ مَن حارَبَه کانَ مُنکِرَ الاِمامَةَ وَ دافِعاً لَها وَ دَفع الاِمامَة کُفرٌ کَما اَنَّ دَفعَ النُّبوةِ کُفرٌ لِاَنَّ الْجَهلَ بَهِما عَلیٰ حَدٍّ واحِدٍ (حق الیقین ص ۱۸۹)



۵- سعید و شقی کیانند؟ کسانی که دوستدار و موافقان امام علی (ع) و اولاد او باشند، سعادتمند و در غیر اینصورت، اهل شقاوتند در این باب نیز روایات، بسیار است:

الف: قال رسول الله (ص) : اِنَّ السَّعید کُلَّ السَّعید، حَقَّ السَّعید، مَن اَحَبَّ عِلیّاً فی حَیاتِه وَ بَعدَ مَوتهِ وَ اَنَّ الشَّقِیَّ مَن اَبْغضَ عَلِیّاً في حَیاتِه وَ بَعْدَ وَ فاتِه (بحارج ۲۷ ص ۷۴ ج۱ و ج ۳۹ ج ۳۲ ص ۲۵۷)

ب : فَالسَّعید مَن اتَّبَعَنا وَ الشَّقیُّ مَن عاداٰنا وَ خالَفنا (بحار ج ۴۶ ح۱ ص ۳۰۶)

ج : اَفْضَلُ السَّعادَةِ اسْتِقامَةُ الدّین (میزان الحکمه ج ۴ ص ۴۶۵)

د : سعادة الرّجل فی احراز دینه و العمل لآخرته (میزان الحکمه ج ۴ ص ۴۶۴)

۶- روایاتی که در تبیین "دین حق"، مطالب ارزنده‌ای ارایه کرده‌اند و آن را به «اسلام» و «قرآن» و «ولایت»، تطبیق کرده‌اند:

الف: در تفسیر (هُوَ الَّذي اَرسَلَ رَسولَه بِالْهُدیٰ وَ دینِ الْحَقِّ) وارده شده است که (اَلْوِلایَة هِیَ دینِ الْحَقِّ)، (بحار ج ۳۵ ح ۶ ص ۳۹۷ و ج ۲۳ ح ۲۹ ص ۳۱۸). ولایت اهل بیت(ع) دین حقّ است.

ب : از امیرمؤمنان نقل شده که پیامبر در پاسخ سئوال از "حقّ" فرمود: اَلْاِسلامُ وُ الْقُرآنُ وَ الولایَة اِذا اَنْتَهَتْ اِلَیک (بحار ج ۲۵ ح ۲۰ ص ۲۰۸ و ج ۳۵ ح ۱۲ ص ۳۸۳)حق، تنها اسلام و قرآن و ولایت تو (علی) است.

ج : امام صادق (ع) فرمودند: اَنَّ الْحَنیفَیةَ هِیَ الْاِسلام (بحار ج ۳ ح ۲۱ ص ۲۸۱)دین توحیدی،تنها اسلام است.

راغب اصفهانی در تفسیر "حنیف" می‌نویسد: بمعنی صراط و مسیر مستقیم وکشش به سمت هدایت است.(مفردات راغب ص ۱۳۳)

د : عبدالله بن سلام که از رؤسای بنی اسرائیل بود، از پیامبر (ص) مسایلی را پرسش کرد و حضرت در پاسخهای خود فرمودند: دین خداوند، واحد است و تعدّد بردار نیست. خدای سبحان نیز واحد است و شریکی ندارد. (بحار ج ۹ ح۲۰ ص ۳۳۷)

رسول خدا در تفسیر اسلام، از جبرئیل نقل می‌کند که اسلام، دارای ده سهم است. هر کس از آنها بهره‌مند نباشد، زیانکار است. آنها عبارتند از شهادت لا اله الاالله، نماز، زکات، و روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، جماعت و طاعت (بحار ج ۶ ح۲ ص ۱۰۹)

حال که دانستیم اختلاف انبیا، در اصول نبوده است، (گرچه «شرایع»، اندکی متفاوت بوده‌اند)، پس اختلاف کنونی، نتیجه عدول پیروان سایر ادیان، از "دین واحد" خدایی یعنی اسلام است. آنان این سهام دهگانه را از دست داده‌اند و خود را گرفتار خسران و زیان نمودند.



۷– روایاتی که برخی از فرق و مذاهب را بی‌نصیب از اسلام معرفی می‌کند و دلالت صریح به ناسازگاری با پلورالیسم دینی دارند:

الف: قال الصادق (ع): اِنَّ اَبي حَدَّثني عَن اَبیه عَن جَدِّه (ع) اَنَّ رَسولَ الله (ص) قال صِنفانِ مِن اُمَّتی لا نَصیبَ لَهُما فِیالْاسلام: الغُلاةُ وَ الْقَدَریّة (بحار ج ۵، ح ۹، ص ۸)

غالیان و اهل قدر، از امّت من (یعنی مسلمان) نیستند.

ب : عن الرضا (ع) عن آبائه قال: قال رسول الله (ص) صِنفانِ مِن اُمّتی لَیسَ لَهُما فِیالْاسلامِ نصیبٌ: اَلْمُرجِئَه والْقَدَریّة (بحار ج ۵، ح ۵۲، ص ۱۱۸)

۸– دسته‌ای از روایات، در مقام بررسی روشهای دین‌شناسی، به ابطال از روشهای برخی مذاهب اشاره دارند. برای نمونه، از طرف ائمه شیعه «ع»، روش "قیاس" در پاره‌ای از مکاتب اهل سنت، مورد نکوهش قرار

گرفته و فرموده‌اند:

اَوَّلُ مَن قٰاسَ اِبلیس، لَم یُبن دینُ الْاِسلامِ عَلی الْقِیاسِ (بحار ج ۲، ح ۴، ص ۲۸۸)

۹- پرسشهای خاصی که در برزخ، درباره خدا، پیامبر، دین، امام از اموات می‌پرسند و در صورت توقّف، بابی از ابواب آتش به روی آنها گشوده خواهد شد، نشان دهندهٔ "وحدت صراط مستقیم" و "انحصار سعادت و هدایت" است (ر.ک به بحار ح ۸، ص ۲۱۰)

۱۰- آیات و روایاتی که با برخی از عقاید و اعمال یهودیان و مسیحیان، معارضه می‌کنند و آنها را به صراحت، ناصواب و باطل می‌شمارند:

الف: قالَت الیَهودُ یَدُاللهِ مَغلولَةٌ غُلَّتْ اَیدیهِم وَ لُعِنوا بِمٰا قٰالُوا بَل یَدٰاه مَبسوطَتٰانِ (مائده ۶۴)

و یهود گفتند: دست خدا بسته است. دستهای خودشان بسته باد و به (سزای) آنچه گفتند، از رحمت خدا دور شوند بلکه هر دو دست او گشاده است، هرگونه بخواهد می‌بخشد.

ب : وَ قٰالَتِ الْیَهودُ وَالنَّصاریٰ نَحنُ اَبناؤُ الله وَ اَحِباؤُهُ قُل فَلِمَ یُعَذِّبُکُم بِذُنوبِکُم (مائده ۱۸)

و یهودیان و مسیحیان گفتند: ما پسران خدا و دوستان او هستیم بگو: پس چرا شما را به (کیفر) گناهانتان، عذاب می‌کند؟

ج : وَ لَن تَرضیٰ عَنکَ الْیَهودُ وَ لاٰ النَّصاریٰ حَتّٰی تَتَّبِعَ مِلَّتَهُم قُل اِنَّ هُدیَ اللهِ هُوَ الْهُدیٰ وَ لَئِن اتَّبعتَ اَهوٰاءَهُم بَعْدَ الَّذي جٰاءَکَ مِنَ الْعِلم مٰالکَ مِنَ اللهِ مِن وَلِیٍّ وَ لاٰ نَصیرٍ (بقره ۱۲۰)

و هرگز یهودیان و مسیحیان، از تو راضی نمی‌شوند مگر آنکه از کیش آنان پیروی کنی. بگو: در حقیقت، تنها هدایت خداست که هدایت (واقعی) است و چنانچه پس از آن علمی که تو را حاصل شد، باز از هوسهای آنان پیروی کنی، در برابر خدا سرور و یاوری نخواهی داشت.

د : وَ قٰالَتِ الْیَهودُ عُزیرُابنُ اللهِ وَ قٰالَت النَّصٰاری اَلْمَسیحُ ابْنُ اللهِ ذٰلِکَ قَولُهم بِاَفواهِهِم یُضاهِئُونَ قَولَ الَّذینَ کَفرُوا مِن قَبل قٰاتَلهُم اللهُ اَنّٰی یُؤفَکُونَ (توبه ۳۰)

و یهود گفتند: عزیر، پسر خداست. و نصاری گفتند: مسیح، پسر خداست. این سخنی است (باطل) که به زبان می‌آورند و به گفتار کسانی که پیش از این کافر شده‌اند، شباهت دارد. خدا آنها را بکشد. چگونه (از حق) بازگردانده می‌شوند؟

هـ : اِتَّخذُوا اَحبٰارَهُم وَ رُهبانَهُم اَربٰاباً مِن دونِ اللهِ وَ الْمَسیح ابنُ مَریمَ وَ مٰااُمِروٰا اِلاّٰ لِیَعبدُوا اِلٰهاً واحداً لاٰ اِلٰه اِلاّٰ هُو سُبحانَه عَمّٰا یُشرِکونَ یُریدونَ اَنْ یُطْفِئُوا نورَ اللهِ بِاَفْواهِهِم وَ یأبَی اللهُ اِلاّٰ اَنْ یُتِمَّ نورَه وَ لَو کَرِه الْکافِرونَ (توبه ۳۲-۳۱)

اینان، دانشمندان و راهبان خود و مسیح پسر مریم را به جای خدا به الوهیت گرفتند، با آنکه مأمور نبودند جز اینکه خدای یگانه را بپرستند که هیچ معبودی جز او نیست، منزه است او، از آنچه (باوی) شریک می‌گردانند. می‌خواهند نور خدا را با سخنان خویش خاموش کنند ولی خداوند نمی‌گذارد، تا نور خود را کامل کند، هرچند کافران را خوش نیاید.

و : وَقولِهِم اِنّا قَتَلنَا الْمَسیحَ عیسیٰ‌ابنَ مَریَم رَسولَ الله وَ مٰا قَتَلوهُ وَ مٰا صَلبُوه وَ لٰکِنْ شُبّه لَهُم وَ اِنَّ الَّذینَ اخْتَلَفوا فیه لَفي شَکٍّ مِنْه مٰا لَهُم بِه مِن عِلمٍ اِلاّ اتّباعَ الظَّنِّ وَ مٰا قَتَلوهُ یَقیناً (نساء ۱۵۷)

وگفتند ایشان که: ما مسیح، عیسی‌بن مریم، پیامبر خدا را کشتیم و حال آنکه آنان او را نکشتند و مصلوبش نکردند لیکن امر بر آنان مشتبه شد وکسانی که درباره او اختلاف کردند، قطعاً در مورد آن دچار شک شده‌اند و هیچ علمی بدان ندارند جز آنکه از گمان پیروی می‌کنند و یقیناً او را نکشتند.

ز : یٰا اَهلَ الْکِتاب لاٰ تَغْلُوا في دینِکُم وَ لاٰ تقُولوا عَلَی اللهِ اِلاّ الحَقّ اِنّما الْمَسیح عیسی ابنُ مریمَ رَسول اللهِ وَ کَلِمَتهُ القَاهٰا اِلٰی مَریمَ وَ روحٌ مِنه فَآمِنوا بِاللهِ وَ رسُلِه وَ لاٰ تَقُولوا ثَلٰثة اِنتَهوا خیراً لَکُم اِنَّما الله اِلٰهٌ واحدٌ سُبحانَ اَن یَکونَ لَهُ وَلَدٌ لَه مٰا فِی‌السَّمواتِ وَ مٰا فِی‌الْاَرضِ وَکَفٰی باللهِ وَکیلاً (نساء ۱۷۱)

ای اهل کتاب، در دین خود غلّو مکنید و درباره خدا جز (سخن) درست مگوئید. مسیح، عیسی‌بن مریم فقط پیامبر خدا وکلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب اوست پس به خدا و پیامبرانش ایمان بیاورید و نگویید (خدا) سه گانه است باز ایستید که برای شما بهتر است خدا فقط معبودی یگانه است منزه از آن است که برای او فرزندی باشد آنچه در زمین است از آن اوست و خداوند بس کارساز است.



ح : یَسئَلُکَ اَهلُ الکِتٰبِ اَن تُنَزِّلَ عَلیهِم کتاباً مِنَ السَّماءِ فَقد سَألُوا موسیٰ اَکبرَ مِن ذٰلِکَ فَقٰالُوا اَرِنٰا اللهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُم الصّٰاعِقةُ بِظُلْمِهِم ثُمَّ اتَّخذُوا الْعِجْلَ مِن بَعدِ مٰا جٰاءَتْهُم البَیِّناتِ فَعَفَونٰا عَن ذٰلِکَ وَ آتَینٰا موسیٰ سُلطاناً مُبیناً (نساء ۱۵۳)

اهل کتاب از تو می‌خواهند که کتابی از آسمان (یکباره) بر آنان فرود آوری. البته بزرگتر از این را، از موسی خواستند و گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمای، پس به سزای ظلمشان، صاعقه آنان را فرو گرفت سپس بعد از آنکه دلایل آشکار برایشان آمد، گوساله را (به پرستش) گرفتند و ما از آن هم در گذشتیم و به موسی، برهانی روشن عطا کردیم.

ط : وَدَّتْ طٰائِفَةٌ مِن اَهلِ الْکِتٰبِ لَو یُضِلُّونَ اِلاّ اَنفسَهُم وَ مٰا یَشعُرونَ ● یٰا اَهْلَ الْکِتٰبِ لِم تَکْفُرونَ بِایاتِ اللهِ وَاَنْتُم تَشهَدُونَ● یٰا اَهْلَ الْکِتٰابَ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطلِ وَ تَکْتُمونَ الحَقَّ وَ اَنتُم تَعْلَمُونَ ● وَ قٰالَت طائفةٌ مِن

اَهلِ الْکِتٰبِ آمِنوا بِالذّي أُنزِلَ عَلیٰ الذّینَ آمَنوا وَجهَ النّهارِ وَ اَکْفُروا آخِرَه لَعَلّهُم یَرجِعونَ ● (آل عمران۶۹)

گروهی از اهل کتاب آرزو می‌کنند که کاش شما را گمراه می‌کردند، در صورتی که جز خودشان، (کسی) را گمراه نمی‌کنند و نمی‌فهمند ● ای اهل کتاب، چرا به آیات خدا کفر می‌ورزید با آنکه خود (به درستی آن) گواهی می‌دهید؟ ● ای اهل کتاب، چرا حق را به باطل در می‌آمیزید و حقیقت را کتمان می‌کنید با اینکه خود می‌دانید؟ ● و جماعتی از اهل کتاب گفتند: در آغاز روز به آنچه بر مؤمنان ناز شد، ایمان بیاورید، و در پایان (روز) انکار کنید شاید آنان (از اسلام) برگردند.

ی : یٰا اَیهّا الذّین آمَنوا لاٰ تَتّخِذُوا الْیَهودَ وَ النّصاریٰ اَولیاءَ بَعضهُم اَولیاءُ بَعضٍ وَ مَن یَتوَلّهُم مِنکُم فَاِنّهُ مِنهُم اِنَّ الله لاٰ یَهدي الْقَومَ الظّٰالِمینَ (مائده ۵۱)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصاری را دوستان (خود) مگیرید (که) بعضی از آنان، دوستان بعضی دیگرند و هر کس از شما، آنها را به ولایت گیرد، از آنان خواهد بود. آری خدا گروه ستمگران را راه نمی‌نماید.

ک : لَقَد کَفَر الذّینَ قٰالُوا اِنَّ الله ثٰالِثُ ثَلٰثَة وَ مٰا مِن اِلٰهٍ اِلاّ اِلٰهُ واحدٌ وَ اِن لَمْ یَنتَهُوا عَمّٰا یَقولُونَ لِیَمُسَّنَّ الذّینَ کَفَروا مِنهُم عَذابُ الیمُ (مائده ۷۳)

کسانی که (به تثلیث، قائل شده و) گفتند: خدا سومین (شخص از) سه (شخص یا سه اقنوم) است، قطعاً کافر شده‌اند و حال آنکه هیچ معبودی جز خدای یکتا نیست و اگر از آنچه می‌گویند، باز نایستند، به کافران ایشان، عذابی دردناک خواهد رسید.

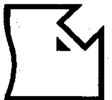
۱۱- آیات و روایاتی که بر "اظهار" و "غلبهٔ" دین اسلام بر سایر ادیان خبر می‌دهند:

الف: پیشوایان دین، آیهٔ لِیُظهِرَهُ عَلَی الدّینِ کُلّه را تفسیر کرده‌اند به "یُظهِرَه عَلَی جَمیعِ الْاَدیانِ عِندَ قیامِ الْقائم" (بحار ج ۲۴، ح ۵۹، ص ۳۳۶) که اشاره به پیروزی حضرت حجّت بر کلیهٔ ادیان و مکاتب و عقائد است.

ب: پیامبر اسلام در حدیث قدسی، از حق تعالی، چنین نقل می‌کند: حَقٌّ عَلَیَّ اَن اُظهَرَ دینکَ عَلَی الْاَدیان حَتّٰی لاٰ یَبقّٰی فِی شَرقِ الْاَرضِ وَ غَربِها دینٌ اِلاّ دینُک اَو یُؤَدّونَ اِلَی اَهلِ دینِکَ الْجِزْیَةَ (بحار ج ۱۰، ص ۴۴، ح ۱، ج ۱۶، ح ۳۳، ص ۳۴۷)

بر من است که دین تو (اسلام) را بر سایر مکاتب، غلبه دهم تا شرق و غرب عالم، تسلیم دین تو شوند.

ج : ابوبکر از ابوالحسن (ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: هنگام ظهور امام زمان، دین اسلام بر یهود، نصاری، صائبین، زنادقه، کفار شرق و غرب عالم، عرضه می‌شود. اگر پذیرا شدند، آنها را به نماز و زکات و سایر دستورات الهی امر می‌کنند و اگر اسلام نیاوردند، گردن آنها را می‌زنند تا اینکه در شرق و غرب جهان، جـز



موحّدان، کسی نباشد. (بحار ج ۵۲، ح ۹، ص ۳۴۰)

۱۲- "جهانی بودن دین اسلام": آیا اسلام، یک دین اقلیمی و قومی است که اختصاص به نژاد یا گروه خاصی دارد؟ آیا این دین فقط به زمان پیامبر اسلام اختصاص دارد یا دینی ابدی است و همه اعصار را تا روز قیامت شامل می‌شود و دین جهان شمولی است که همه افراد و مردم و نژادها و گروهها را در برمی‌گیرد؟ بدون شک، هر مسلمانی به جهانی بودن و جاودانگی دین اسلام، معتقد است و آنرا از ضروریات دین می‌شمارد. علاوه بر اجماع مسلمین، براهین عقلی، دلایل نقلی و شواهد تاریخی، بر این مطلب گواهند. آیات قرآن، چند دسته‌اند:

دستهٔ اول) آیاتی که «قرآن» را هادی همهٔ مردم در همه زمانها معرفی می‌کند. مانند آیه ۱۸۵ بقره و ۲۷ تکویر.

دستهٔ دوم) آیاتی که همه انسانها را مخاطب خود قرار می‌دهد و از تعابیری مانند «یا ایّها النّاسُ»، «یا بَنی آدَم»، استفاده می‌کند. مانند آیات ۱۶۸ بقره، ۱۷۴ نساء، ۱۰۸ یونس، ۱۳۵ اعراف و دهها آیه دیگر.

اگر دعوت اسلام، اختصاص به قوم یا نژاد خاصی داشت، باید خطاب را فقط به آنها متوجه می‌ساخت.

دسته سوم) آیاتی که به صراحت، گویای عمومیّت رسالت نبی اکرم (ص) است مانند آیه ۲۸ سبأ، ۱ فرقان، ۱۹ انعام.

دسته چهارم) آیاتی که اهل کتاب را مورد خطاب قرار می‌دهد.

دسته پنجم) آیاتی که بر حقّانیت دین اسلام و اظهار آن بر سایر ادیان، دلالت دارد. (مانند آیات ۳۳ توبه، ۲۸ فتح، ۹صف). اگر جهانی بودن دین اسلام و حقانیت و اظهار آنرا بر تمام ادیـان بـپذیریم، دیگـر نمی‌توان سایر ادیان و مکاتب را هم «صراطهای مستقیم» برای نیل به حقیقت و سعادت قلمداد و پلورالیسم دینی را ادعا کرد. اگر حصری که از دین اسلام استفاده می‌شود، از ادیان دیگر نیز استنباط کنیم، آنگاه پذیرش پلورالیسم و تبدیل جوامع به جامعه‌های پلورالیستیک، جوامع دینی، نه تنها غیر ایدئولوژیک، بلکه در واقع، غیر دینی خواهند شد. زیرا هر معتقد به دین خاصی که به پلورالیسم اعتقاد ورزد، در واقع، از همان آغاز، ادّعای انحصاریّت دین خود را منکر شده است و انکار جزء دین، مستلزم انکار کل دین میشود.



اینک به برخی از آیات "جهانی بودن اسلام" اشاره می‌کنیم:

الف: تَبٰارَکَ الَّذی نَزَّلَ الْفُرقانَ عَلٰی عَبدِهِ لِیَکونَ لِلعالَمینَ نَذیراً (فرقان ۱)

بزرگ و خجسته است کسی که بر بنده خود، «فرقان» (کتاب جدا سازنده حق از باطل) را نازل فرمود تا برای جهانیان هشدار دهنده‌ای باشد.

ب : وَ مٰا اَرْسَلْنٰاکَ اِلاّ رَحمةً لِلعٰالَمینَ (انبیاء ۱۰۷)

و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم.

ج : وَ اُوحیٰ اِلَیَّ هٰذا الْقرآن لِاُنذِرَکُم بِه وَ مَن بَلَغ (انعام ۱۹)

و این قرآن، به من وحی شده تا بوسیلهٔ آن شما و هرکس را (که این پیام به او) برسد، هشدار دهم.

د : وَ اَرسلْناکَ لِلنّاسِ رَسولاً وَکَفیٰ بِاللهِ شَهیداً (نساء ۷۹)

و تو را به پیامبری برای مردم فرستادیم و گواه بودن خدا، بس است.

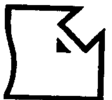
هـ: قُل یا اَیّها النّاسُ اِنّی رَسولُ اللهِ اِلَیکُم جَمیعاً الذّی لَهُ مُلکُ السَّمواٰتِ وَالْاَرض لاٰ اِلٰهَ اِلاّ هُو یُحییِ وَ یُمیتُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَ رَسولِهِ النَّبِیِّ الْاُمّی الذّی یُؤمِنُ بِاللهِ وَکَلِماٰتِه وَ اتَّبِعُوه لَعَلَّکُم تَهْتَدُون (اعراف ۱۵۸)

بگو: ای مردم، من پیامبر خدا به سوی شما هستم. همان (خدایی) که فرمانروایی آسمانها و زمین از آن اوست. هیچ معبودی جز او نیست که زنده می‌کند و می‌میراند. پس به خدا و فرستاده او ـ که پیامبر درس نخوانده‌ای است که به خدا و کلمات او ایمان دارد ـ بگروید و او را پیروی کنید. امید که هدایت شوید.

و : وَ ماٰ اَرسَلْناٰکَ اِلاّ کاٰفَّةً لِلنّاس بَشیراً وَ نَذیراً وَ لٰکِنْ اَکثَر النّاسِ لاٰ یَعْلَمُون (سبا ۲۸)

و ما تو را جز (به سِمَت) بشارتگر و هشدار دهنده برای تمام مردم، نفرستادیم، لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند.

ز : پیامبر اسلام از همان آغاز بعثت، «اسلام» را دین جهانی معرفی کرد. پس از نزول آیهٔ "وَاَنْذِر عَشیرَتَکَ الْاَقرَبینَ (شعراء ۲۱۴) خویشان خود را جمع کرد و به آنها فرمود: اِنَّ الرّائِدَ لاٰ یَکْذِبُ اَهْلَه وَاللهِ الذّیِ لاٰ اِلٰه الاّ هُوَ اِنّی رَسولُ الله اِلَیکُم خاٰصَّةً وَ اِلی النّاسِ عامَّةً (الکامل ابن اثیر ج ۲ ص ۶۱) رهبر به خاندانش دروغ نمی‌گوید. قسم به خدایی که معبودی جز او نیست، من فرستادهٔ خدا هستم به سوی شما خصوصاً و بسوی همهٔ بشریّت، عموماً.



ح : نامه‌هایی که پیامبر در آغاز رسالت به سران کشورها، مانند قیصر روم و پادشاه ایران و فرمانروایان مصر و حبشه و رؤسای قبایل مختلف عرب که به صورت مستقل زندگی می‌کردند، نوشته با قاصد مخصوصی آنها را اعزام می‌کرد و همگان را به پذیرش دین اسلام دعوت می‌نمود. اگر اسلام، جهانی نبود، چنین دعوتی انجام نمی‌گرفت و پیامبر در نامه‌های خود جملاتی مانند "فَانّی انا رَسولُ اللهِ الَی النّاسِ کافَّةً" که دلالت بر عمومیت و شمول و جهانی بودن دین اسلام است نمی‌نگاشت (مکاتیب الرّسول. احمدی میانجی ج ۱ ص ۹۰)

ط : خطابات قرآن، نوعاً متوجه عموم مردم است و تنهابه دسته و قوم خاصی توجه ندارد و همین عمومی بودن خطابات، دلیل روشنی است بر عمومیت و فراگیر بودن اسلام. عناوینی مانند یا اَیُّهاالنّاس، یا اَیُّهاالذین آمَنُوا و عناوینی مانند یا اَهْلَ الْکِتاب، دلالت بر جهانی بودن اسلام دارند.

ی : احکام و قوانین اسلام، عنوان عامّ دارند و از رنگ و نژاد و ملیت خاصّی، عاری هستند و این مطلب،

دلیل دیگری بر عمومی و جهانی بودن رسالت پیامبر اسلام است. نمونه‌ای از آیات قرآن، عبارتند از: وَ لِلّٰهِ عَلی النَّاسِ حِجُّ الْبَیتِ مَن اسْتَطٰاعَ اِلیه سَبیلاً (آل عمران ۹۷)

و برای خدا، حج آن خانه بر عهده مردم است (البته بر) کسی که بتواند به سوی آن راه یابد.

وَ مِنَ النّٰاس مَن یَشتری لَهْوَالْحَدیثِ لِیُضِلَّ عَن سَبیلِ اللهِ بِغَیرِ عِلمٍ وَ یَتَّخِذهٰا هُزواً اولئکَ لَهُم عَذابٌ مهینٌ (القمان ۶)

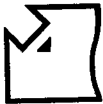
و برخی از مردم، کسانی‌اند که سخن بیهوده را خریدارند تا (مردم را) بی (هیچ) واکنش ی‌از راه خدا گمراه کنند.

۱۳- آیاتی که بر "استقامت بر دین" و "عدم گرایش به ادیان دیگر" دلالت دارند. در این آیات به "یٰا ایهاالذّین آمنوا" خطاب شده است. بنابراین، یهود و نصاری، از گروه اهل ایمان خارجند. لذا دستور می‌دهد آنها را دوستان خود مگیرید و از دین خود، اعراض نکنید. نمونه‌ای از آیات عبارتند از:

الف: یٰا أُیها الذّینَ آمَنُوا لاٰ تَتَّخِذُوا الْیَهودَ وَ النَّصاریٰ اَولیآءَ بعضُهم اَولیاءُ بَعضٍ وَ مَن یَتولَّهم مِنکُم فَانَّه مِنهُم اِنَّ الله لاٰ یَهدی الْقَومَ الظّٰالِمینَ (مائده ۵۱)

یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصاری را دوستان خود نگیرید که بعضی از آنان، دوستان بعضی دیگرند و هرکس از شما آنان را به دوستی گیرد، از آنان خواهد بود و بدرستیکه خداوند گروه ستمگران را هدایت نمی‌کند.

ب : یٰا أُیها الذّینَ آمَنُوا لاٰ تَتَّخِذُوا الذّین اتَّخَذُوا دینَکُم هُزواً وَ لَعِباً مِنَ الذّین اوتُواالْکِتٰابَ مِن قَبْلِکُم وَالْکُفّارَ اَولیآء وَ اتَّقُوا الله اِنْ کُنتُم مؤمنینَ (مائده ۵۷)



ای کسانی که ایمان آورده‌اید، کسانی را که دین شما را به ریشخند و بازی گرفته‌اند، چه از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده و چه از کافران، دوستان خود مگیرید و اگر ایمان دارید، از خداوند پروا کنید.

ج : یٰا أُیها الذّینَ آمَنُوا مَن یَرتَدَّ مِنکُمْ عَن دینه فَسَوفَ یَأتِی اللهُ بِقَومٍ یُحِبُّهُم وَ یُحِبُّونَه اَذِلَّةٍ عَلَی الْمُؤمنینَ وَ اَعِزَّةٍ عَلَی الْکٰافِرینَ (مائده ۵۴)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هرکس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی دیگر را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان نیز او را دوست دارند. اینان با مؤمنان، فروتن و بر کافران، سرفرازند.

۱۴- آیاتی که به اطاعت از دستورات پیامبر اسلام، امر کرده و تکذیب او را تکذیب انبیاء سلف معرفی می‌کند و مخالفان آن حضرت را "جاوید در آتش" می‌داند. پس هر انسانی، گرچه متدیّن به دینی باشد، اگر پیامبر اسلام را تکذیب نماید و دستورات او را اطاعت نکند، اهل سعادت نیست و این کاملاً با پلورالیسم دینی، ناسازگار است.

نوع اصالتی ندارد. پس دین منهای عقائد حقّه ومنهای احکام چیست؟ در عین حال، «اخلاق» هم نیست چون «شلایرماخر»، ایمان را نه تنها از «ما بعد الطّبیعه» بلکه از «اخلاق» هم جدا کرد. اصلاً حسن وقبح یعنی چه؟ بنابراین آنچه از «دین»، ته کاسهٔ پلورالیزم می‌ماند، دینی است که نه شریعت دارد، نه عقاید حقّه دارد و نه از اخلاق به معنای اصول ثابت و روشن، در آن خبری است. صرفاً یک احساس رمانتیک شخصی است، یک تمایل قلبی بدون هیچ معیار برای داوری است. نقد یا ردّ و قبول هم امکان ندارد. سؤال، این است که اساساً این گونه ایمان که رابطه‌اش با مابعد الطبیعه، با اخلاق و با عمل، قطع شده است، چطور می‌شود گفت «نجات» در این ایمان است؟ چه رابطه‌ای با «نجات» دارد؟ ما باید تجدید نظر کنیم در مفهوم نجات و سعادت.

دکتر لگنهاوزن: چیزی که شما تأکید می‌کنید، بعُد معرفتی است که می‌بینیم واقعاً در تئوری پلورالیزم، چنانچه می‌گوئید، خیلی اشکال دارد و بعقیدهٔ من هم با دیدگاه جان هیک، «نجات»، معنای حقیقی خود را احتمالاً تا حدود زیادی از دست می‌دهد. من می‌گویم دغدغهٔ «نجات» (که جان هیک هم این دغدغه را دارد)، راه حلّش در پلورالیزم نیست. می‌توانیم بگوییم در اسلام، حتی یک نوع پلورالیـزم تـندتر از «هـیک» البـته بمعنای صحیح آن و بدون از دست دادن جانب «حقیقت»، وجود دارد. چون پلورالیزم «هیک»، معیار مبهمی دارد ولی اسلام، میزان دارد. این داستان مولوی در موردچوپان و حضرت موسی (ع) را باید ما درست بفهمیم. فکر می‌کنم خیلی جالب است و د.. گاه اسلام در مورد پلورالیزم را توضیح می‌دهد. اصلاً مطابق با روش «جان هیک» نیست. هیچ وقت مولوی نمی‌خواهد بگوید که دیدگاه چوپان درباره خدا و دیدگاه حضرت موسی (ع)، هر دو حقّ و صحیح است و یا هر دو باطل است. نمی‌خواست بگوید که دیدگاه چوپان هم بالاخره یک دیدگاه است و نسبت به خودش، قابل قبول است، نه. دیدگاه چوپان، نادرست بود اما خداوند، بعضی نادرست ها را هم می‌بخشد. اگر لجاجت و تقصیر نباشد، اگر شیطنت نباشد، خداوند صادقان را که در جهل خود، معذورند، خواهد بخشید و آنها هم اهل نجات (در حدّ خودشان) خواهند بود بدون اینکه مرز میان عقائد یا تعابیر صـحیح و باطل، شکسته شود.

کتاب نقد: یعنی مولانا اینجا شبان را تخطئه می‌کند از حیث نظری و می‌گوید که این تعابیر شبان از خدا، تعبیراتی درست نیست اما او با اینکه تعبیر درستی نکرده، مع ذالک می‌تواند اهل نجات باشد. این خیلی نکته مهمی است. هدایت با ضلالت، فرق دارد اما همهٔ اهل ضلالت، اهل جهنّم یا خالد در جهنم نخواهند بود.

دکتر لگنهاوزن: به نظر من این خیلی عمیق‌تر از مطالب جان هیک و اسمیت است. چون آنها سعی می‌کنند همه ادیان را جمع کنند و مطابق فرهنگ خودشان، سایر ادیان را صیقل بزنند ولی اسلام می‌گوید که نجات، در دست خداست و کسانی که فکرشان نادرست است، چه بسا مورد لطف خدا قرار گیرند. نبایدبگوئیم



الف: فَاِنْ کَذَّبُوکَ فَقَد کَذَّبَ رُسُلاً مِنْ قَبْلِکَ جٰاءُوا بِالْبَیِّناتِ وَ الزَّبورِ وَ الْکِتابِ الْمُنیرِ (آل عمران ۱۸۴)

پس اگر تو را تکذیب کردند، بدان که پیامبرانی (هم) که پیش از تو، دلایل روشن و نوشته‌ها و کتاب روشن آورده بودند، تکذیب شدند.

ب : مَنْ یَعْصِ اللهَ وَ رَسولَه وَ یَتعدّ حَدودَه یُدخِلَه ناراً خالداً فیها وَ لَه عذابٌ مهینٌ (نساء ۱۴)

و هرکس از خدا و پیامبر او نافرمانی کند و از حدود مقرّر او تجاوز نماید، وی را در آتشی در آورد که همواره در آن خواهد بود و برای او عذابی خِفّت‌آور است.

ج : یٰا أُیها الذَّینَ آمَنُوا أَطیعُوا اللهَ و أَطِیعُوا الرَّسولَ وَ اُولی الاَمرِ مِنکُم (نساء ۵۹)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را (نیز) اطاعت کنید.

د : اَلَمْ یَعْلَمُوا اَنّه مَن یُحادِدِ اللهَ وَ رَسولَه فَاِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالداً فیهٰا ذٰلِکَ الْخِزْیُ الْعَظیمُ (توبه ۶۳)

آیا ندانسته‌اند که هرکس با خدا و پیامبر او درافتد، برای او آتش جهنم است که در آن جاودانه خواهد بود. این همان رسوایی بزرگ است.

هـ: وَالَّذین کَفَرُوا وَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا اولئکَ اَصحابُ النّارِ هُم فیهٰا خٰالِدونَ (بقره ۳۹)

و (لی) کسانی که کفر ورزیدند و نشانه‌های ما را دروغ انگاشتند، آنانند که اهل اتش‌اند و در آن ماندگار خواهند بود.

۱۵- روایاتی که رستگاران و کسانیکه مستحق بهشتند را معرفی می‌کند و شرایطی برای آنها بیان می‌نماید. این روایات که باید به صورت جمعی مورد توجه قرار گیرند، از باب اول "کتاب توحید" مرحوم صدوق با عنوان باب "ثواب الموحدین و العارفین" جمع‌آوری شده است. این روایات، سعادت و رستگاری و بهشت را از آن گروه خاصّی می‌شمارد. این نتیجه‌گیری کاملاً با پلورالیسم و کثرت گرایی دینی تعارض دارد. آن روایات، عبارتند از:

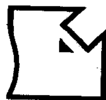
۱- هر کس بمیرد و برای خداوند شریک قایل نشود، اهل بهشت است (حدیث [illegible])

۲- خداوند حرام کرده است آتش را بر بدن انسانهای موحد. (حدیث ۷)

۳- رستگاری از آن کسی است که بگوید لاٰ اِلٰهَ اِلاّ الله وَحْدَهُ وَحْدَهُ وَحْدَهُ (حدیث ۱۰)

۴- رستگار، کسی است که با اخلاص بگوید لاٰ اِلٰهَ اِلاّ الله وَحْدَه (حدیث ۱۱)

۵- کسی که با اخلاص، کلمهٔ توحید را بگوید، مستحق بهشت است و اگر کسی از روی دروغ بگوید، مال‌اش و خودش در امان است، گرچه به سمت آتش خواهد رفت. (حدیث ۱۸)



۶- هرکس کلمه توحید رابگوید،از عذاب الهی ایمن است و شرط آن کلمه، پذیرش امامت ائمّه (ع) است. (حدیث ۲۳)

۱۶ـ آیاتی که به انحصار "حقانیّت دین اسلام"، دلالت دارند و معتقدان به سایر ادیان را زیانکار معرفی می‌کند. وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الاِسْلامَ دیناً فَلَن یُقْبَلَ مِنهُ وَ هُوَ فِی الْآخِرَةَ مِنَ الْخاسِرِینَ (آل عمران ۸۵) و هرکس، غیر از اسلام دینی بجوید، هرگز از او پذیرفته نشود و او در جهان دیگر از جمله زیانکاران خواهد بود.

استاد شهید مطهری در توضیح این آیه می‌نویسد: اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست بلکه منظور، "تسلیم خدا شدن" است، پاسخ این است که البته اسلام، همان تسلیم است و دین اسلام، همان دین تسلیم. ولی حقیقت «تسلیم»، در هر زمانی، شکلی داشته و در این زمان، شکل آن، همان دین گرانمایه‌ای است که به دست حضرت خاتم‌الانبیاء ظهور یافته است و قهراً کلمه اسلام، برآن منطبق می‌گردد و بس.

بعبارت دیگر، لازمهٔ تسلیم خداشدن، پذیرفتن دستورهای او است و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور خدا، همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است (عدل الهی ص ۳۰۰).

شبهات کثرت گرایان دینی

در قبال این همه دلایلی که بر ابطال «پلورالیسم دینی» وجود دارد، طرفداران این مکتب، دست به القاء شبهاتی زده‌اند. برخی از این شبهات، حتّی به برخی از مفاهیم دینی و آیات و روایات نیز نسبت داده شده که در اینجا به آنها اشاره‌ای می‌نماییم.



۱ـ اگر به اعتقاد شیعیان، تنها اقلیت شیعیان اثناعشری و به اعتقاد یهودیان، تنها اقلیت دوازده‌میلیونی یهودیان، مهتدی و هدایت یافته‌اند و بقیه همگی ضالّ و کافرند، پس در این صورت، هدایت‌گرای خداوند، کجا تحقق یافته است و نعمت عامّ هدایت او بر سر چه کسانی سایه افکنده است؟ چگونه می‌توان باور کرد که پیامبر اسلام، همین که سر بر بالین مرگ نهاد، عاصیان و غاصبانی چند موفق شدند که دین او را بربایند و عامهٔ مسلمین را از فیض هدایت محروم کنند و همهٔ زحمات پیامبر را برباد دهند؟ (کیان - صراطهای مستقیم ص ۱۱).

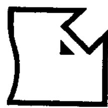
پاسخ: «هدایت الهی» بر دو نوع تکوینی و تشریعی است. هدایت تکوینی، که "هستی شمول" است و نسبت به تمام موجودات، جانداران و همه افراد، عمومیت دارد، به امور "غیرمختار" تعلق دارد، یعنی در قلمروی «اراده موجودات» نمی‌گنجد. برای نمونه، رشد طبیعی آنها از سنخ هدایت تکوینی است و اما هدایت تشریعی، هدایتی است که خداوند از طریق پیامبران بر مردم نازل می‌کند و بمعنای ارایه طریق است که تمام افراد انسان را دربر می‌گیرد. در این نوع از «هدایت»، اراده و اختیار آدمیان نقش مهمی دارند. اگر انسانها بخواهند

هدایت بمعنای "ارائه طریق"، آنها به "ایصال به مطلوب" برسد، باید با حُسن اختیار خود به تمام دستورات الهی عمل کنند. مؤمنانی که از "هدایت" بمعنای "ارائه طریق"، بهره‌برند، خداوند، یک نوع هدایت تکوینی "ایصال به مطلوب" را در مراحل بالاتر نصیب آنها می‌کند. پس هدایت تشریعی، آن است که پروردگار متعال، قانون سعادت‌بخش را در اختیار انسان قرار می‌دهد و با امر به فضائل، و نهی از رذائل، او را آگاه می‌کند تا او با انتخاب خویش راهی را برگزیند و به پایان آن راه برسد و انسان می‌تواند از آن سرپیچی کند.

شایان ذکر است که برخی از مردم، "مستضعفین" و "مُرجون لِاَمْرِاللّٰه" می‌باشند، افراد ضعیف که نسبت به حقیقت و سعادت، "جاهل قاصر" بودند و تکلیف این گروه، با خدا است. براساس حکمت، معذب می‌کند و یا می‌بخشاید. خداوند در آیه ۱۰۶ توبه، می‌فرماید: "وَ آخَرونَ مُرجونَ لِاَمْرِاللّٰهِ اِمّا یُعَذِّبَهُمْ وَ اِمّا یَتوبُ عَلَیهِم وَ اللّٰهُ عَلیمٌ حَکیمٌ" یعنی دستهٔ دیگر، که کارشان به امر خدا، احاله می‌شود یا آنها را عذاب می‌کند و یا می‌بخشاید.

البته باید توجه داشت که هرکسی را نمی‌توان "مستضعف" نامید. روایاتی از ائمه اطهار (ع) وارد شده است که (مَن عَرَف اخْتلافَ النّاسِ، فَلَیْسَ بِمُستَضعف) یا (اَلضَّعیفُ مَن لَم تُرفَع اِلیه حُجّةٌ وَلَم یَعرِف اختلافَ النّاس فَاِذا عَرَف الْاِخْتلافَ لَیسَ بِمُستَضعَفٍ (حق الیقین ۱۸۸) یعنی مستضعف، کسی است که اولاً حجت براو تمام نباشد، ثانیاً اختلاف مردم را نشنیده باشد و موارد اختلاف راندارند.

خداوند سبحان در آیه ۹۶ سوره نساء می‌فرماید: وقتی دسته‌ای از مردم، به فرشتگان گفتند ما در زمین مستضعف بودیم و منشأ ظلم به خویشتن، همین استضعاف ما بوده است، ملائکه در جواب گفتند: آیا زمین خدا آنقدر وسیع نبود تا به جاهای دیگر مهاجرت کنید و مستوجب عذاب نگردید؟



۲ـ برخی برای اثبات رستگاری اهل کتاب، به آیهٔ ذیل استشهاد کرده‌اند: (وَاِنْ مِن اَهلِ الْکِتابِ اِلاّ لَیُؤمِنَنَّ بِه قَبْلَ مَوتِه وَ یَوْمَ الْقِیٰمَة یَکونُ عَلَیهِم شهیداً) (نساء ۱۵۹) یعنی هیچ یک از اهل کتاب نیست مگر اینکه پیش از مرگش به او (عیسی (ع)) ایمان می‌آورد و روز قیامت بر آنها گواه خواهد بود.

مفسرانی مانند طبرسی و علامه طباطبایی، ذیل این آیه، سه تفسیر و قول را بیان کرده‌اند. تفسیر و قول اول، آنستکه همه یهودیان و مسیحیان هنگام ظهور حضرت مسیح (ع) در زمان حضرت مهدی (عج) که برای کشتن دجّال به زمین ارسال می‌شود، به او ایمان می‌آورند. این تفسیر از آل ابن عباس، ابومالک، حسن و قتاده و غیره می‌باشد. لذا خداوند می‌فرماید انّا هَدَیْناه السَّبیلَ اِمّا شاکراً وَاِمّا کَفوراً یا «انّا هَدَیْناه النَّجْدَیْن» یا «لااِکراهَ فِي‌الدّین قَد تَبَیَّنَ الرُّشدُ مِنَ‌الْغَیّ».

دومین تفسیر، آنست که اهل کتاب، هنگام مرگشان که پرده‌ها کنار می‌رود، به حضرت، ایمان واقعی پیدا

می‌کنند ولی ایمان در آن حالت ،فایده‌ای ندارد.

و تفسیر سوم که طبری آن را ادّعا کرده و با ظاهر آیه، سازگار نیست، این است که اهل کتاب، پیش از مرگ خود به حضرت محمد (ص) ایمان خواهند آورد و بهرحال شاید آیهٔ شریفه، در عدم ایمان مسیحیان ویهودیان قبل از مرگ، ظهور و دلالتی داشته باشد. علاوه بر اینکه آیات فراوانی در توبیخ و فسق اهل کتاب وجود دارد که با ایمان آنها سازگاری ندارد. برای نمونه، به آیات ۴۸-۴۱ سوره مائده مراجعه شود. (مجمع‌البیان ج ۲ ص ۱۳۷ المیزان ج ۵ ص ۱۴۱).نتیجه آنکه از این آیه نمی‌توان حقانیت مسیحیان و یهودیان را استفاده کرد.

ثانیاً اگر نویسنده «صراطهای مستقیم» خواهان هدایت اکثر مردم است و همچون دایه‌ای دلسوز به فکر فرزند خواندگان خویش است، پس چرا بعنوان مسلمانی دلسوز به آیات قرآن که از فسق و جهل اکثر مردم گزارش می‌دهد، توجه نکرده است؟ نمونه‌ای از آیات عبارتند از:

الف: وَلَو آمَنَ اَهلُ الْکِتابِ لَکٰانَ خَیراً لَهُم مِنهُم الْمُؤمنونَ وَ اَکثَرَهُم الْفٰاسِقونَ (آل عمران ۱۱۰)

و اگر اهل کتاب، ایمان آورده بودند، قطعاً برایشان بهتر بود، برخی از آنها مؤمنند ولی بیشترشان نافرمانند.

ب : وَ مٰا یُؤمِنُ اکثرهُم بِاللّٰهَ اِلاّ وَ هُم مُشرِکونَ (یوسف ۱۰۶)

و بیشترشان به خدا ایمان نمی‌آورند مگر اینکه با او چیزی را شریک می‌گیرند.

ج : مٰا خَلَقْنٰها اِلاّ بِالْحَقِّ وَلٰکِنْ اَکثرهُم لاٰیَعلَموُنَ (دخان ۳۹)

ما زمین و آسمانها را به حق آفریدیم ولی اکثر مردم نمی‌دانند.

د : قُلْ سیروُا فی الاَرضِ فَانظُروُا کَیفَ کٰانَ عٰاقِبَةُ الَّذینَ مِن قَبلُ کٰانَ اَکثَرهُم مُشرکِینَ (روم ۴۲).

بگو در زمین بگردید و بنگرید فرجام کسانی که پیشتر بوده و بیشترشان مشرک بودند، چگونه بوده است.

هـ: یَعرِفونَ نِعمةَاللّٰهِ ثُمَّ یُنکِرونَها وَ اَکثَرهُم الْکافِرونَ (نحل ۸۳).

نعمت خدا را می‌شناسند اما باز هم منکر می‌شوند و بیشترشان کافرند.

و : اِنَّ فِی ذٰلِکَ لَآیَةً وَ مٰا کانَ اَکثَرهُم مُؤمنِینَ (شعراء ۸).

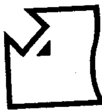
قطعاً در این (هنرنمایی)، عبرتی است ولی بیشترشان ایمان آورنده نیستند.

ح : لَأَملَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النّٰاسِ اَجْمَعِینَ.

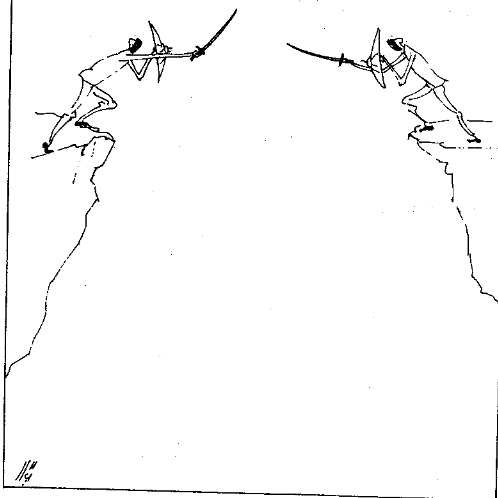
هر آینه جهنم را مملو از جنّ و انس خواهم کرد.

ز : وَ لَقَد ذَرَأنٰا لِجَهَنَّمَ کثیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الاِنس لَهُم قلوبٌ لاٰ یَفْقَهونَ بِهٰا.

ثالثاً بسیار تعجب‌آور است، کسی، ادعای تشیّع داشته باشد و غصب خلافت را نپذیرد. اگر غاصبان و

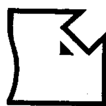


عاصیان، به انحراف دین اسلام نپرداختند، پس اینهمه مجاهدتها، مصیبتها، اسارتها و حبسهای ائمهٔ طاهرین «ع» برای چه بوده است؟ چرا حضرت علی (ع) به همراه سیّدهٔ دو عالم، به خانه‌های اصحاب می‌رفتند و با آنها اتمام حجت می‌نمودند؟ خطابه‌های علی (ع) و زهرا (س) در مسجد، به چه انگیزه‌ای بوده است؟ نویسندهٔ مقاله، آیا اکثریت لشکر یزید را به حقّ و سعادتمند می‌داند یا اقلّیت طرفداران حسین را؟



۳ـ شبهه سوم، اینستکه در فقه اسلام، به اهل کتاب، رسمیّت داده شده است و آنان بر اجرای آداب و رسوم مذهبی خویش، مجازند. پاسخ این است که به رسمیت شناختن آنها به معنای احسان و ارفاقی است که اسلام به آنها کرده است و بر «حقّانیت» و حتی «سعادت» آنها دلالتی ندارد، گرچه از نظر اسلام، مسیحیت و یهودیت اصیل، بر حق بوده‌اند و مؤمنان آنها سعادتمند می‌شوند ولی بعدها گرفتار تحریف شده و اینک از طرف اسلام، منسوخ گشته‌اند. آیهٔ ۷۹ سوره بقره، بصراحت بر تحریف آنها اشاره دارد: فَوَیلٌ لِلَّذینَ یَکتُبونَ الْکِتابَ بِاَیدیهِم ثُمَّ یَقُولُونَ هٰذا مِن عَندِالله: پس وای برآنان که کتاب را با دستان خویش می‌نویسند و می‌گویند این کتاب از پیش خداست (ر.ک به راهنماشناسی ص ۳۶۰-۳۵۶)

۴ـ آیاتی در قرآن کریم است که ملاک سعادت را، فقط سه چیز می‌دانند: ایمان به خدا، ایمان به قیامت و عمل صالح. یعنی تابعیّت دین آسمانی و یا دین خاصی را، شرط سعادت ندانسته است. مانند: اِنَّ الَّذینَ آمَنُوا و اَلَّذینَ هادُوا وَ النَّصاریٰ وَ الصَّائِبینَ مَن آمَنَ بِالله وَ الْیوم الْآخِر وَ عَمَلِ صٰالحاً فَلَهُم اَجرهُم عِندَ رَبِّهم وَ لاٰ خَوف عَلَیهِم وَ لاٰ هُم یَحْزَنُونَ (بقره ۶۲) بدرستی کسانی که ایمان آوردند و کسانی که یهودی هستند و مسیحیان و صائبین هرکه ایمان به خدا و روز قیامت داشته باشد و کار شایسته انجام دهد، پس برای ایشان است نزد



خدایشان، اجر، و ترس، بر آنان نیست و اندوهناک نشوند.

پس وقتی برای سعادت و رسیدن به کمال، تدیّن به یکی از دینها، شرط نباشد، همهٔ ادیان در رابطه با سعادت، علی‌السّویّه خواهند بود و اگر دین آسمانی هم مورد پذیرش باشد. به این اعتبار است که در آن، سه عنصر سعادت ملحوظ است!!

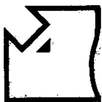
این شبهه، اولین بار از سوی شرق‌شناسان بیان شد ولی بعدها مورد پذیرش غربزدگان قرار گرفت. در ردّ این توهّم، بایدگفت:

اولاً ایمان بالله، مستلزم اموری است: یکی اینکه باید پیامبران خدا، و محتوای وحی الهی را بپذیریم و بدان عمل کنیم. برای نمونه، شیطان، به خدا و روز قیامت ایمان داشت ولی کافر شمرده شده است. پذیرفتن ما انزل‌الله، یعنی پذیرفتن قرآن و دین اسلام و تمام دستوران آن مانند نماز، روزه، حج، جهاد و غیره.

ثانیاً دنبالهٔ آیه، می‌فرماید «ایمان» توأم با «عمل صالح»، سعادت‌آفرین است و ملاک تشخیص عمل صالح، "عقل" در قلمرو مستقلات عقلیه، و "شریعت" در غیر آن مورد است.

ثالثاً صرف عنوان اسلام و یهودیت و مسیحیت شناسنامه‌ای، موجب سعادت نمی‌گردد. باید ایمان حقیقی به خدا و روز قیامت داشت و به لوازم آن، عمل نمود.

رابعاً آیات فراوانی در قرآن است که یهود و نصاری را به خاطر ایمان نیاوردن به پیامبر اسلام و عمل نکردن به دستوران اسلام، مورد عتاب قرار می‌دهد و حتی عقاید آنها را باطل و مردود می‌شمارد. مانند آیات ۹۱-۸۸ مریم که می‌فرماید: "گفتند خدای رحمان، فرزندی برگرفته است. به تحقیق که چیز بسیار زشتی بر زبان آوردید. نزدیک شد که آسمانها چاک چاک شود از آن سخن و زمین شکافد و کوهها فروافتند. بجهت اینکه برای خدای رحمن، دعوی فرزند کردند". (ر.ک .به راهنماشناسی ص ۳۵۹-۳۵۵)



نتیجه‌گیری:

۱ـ به هیچ وجه، پلورالیسم و کثرت‌گرایی ادیان، بمعنای حقّانیت همه ادیان و مورد پذیرش اسلام نیست. گرچه پیروان ادیان آسمانی، رسمیّت اجتماعی دارند و در چهارچوب قوانین اسلام، حقّ حیات و فعالیت دارند.

۲ـ گفتگوی بین الادیان، با سعه صدر و گفتار نیکو، جدال احسن، گفتگوی از روی علم و آگاهی، و احساس همدلی جهت تقریب مذاهب و ادیان و انسجام آنها، برای مخالفت با هرگونه شرک و کفر از منظر درون دین، پسندیده و ممدوح است.

۳ـ سعادت و شقاوت افراد، علاوه براینکه دارای مراتب و درجاتی است، کاملاً به ایمان واقعی و عمل صالح بستگی دارد. در این صورت، آنانی که ایمان به خدا و قیامت ندارند، اهل دوزخند گرچه اعمال صالحشان باعث تخفیف در مجازات آنها گردد و یا مؤمنانی که اعمال رذیله را مرتکب شده‌اند، گرفتار آتش‌اند گرچه در نهایت، وارد بهشت شوند.

۴ـ کسانی که می‌خواهند به حقایق الهی دست یابند و حقیقت آنها از ناحیه کتاب دینشان، با "باطل" ممزوج نگردد و سعادت اخروی نصیب آنها شود و به هیچ وجه، گرفتار عذاب الهی نشوند، باید به خدا و قیامت و رسالت رسولان او ایمان حقیقی داشته باشد، اعمال صالح را انجام دهد و تمام دستورات خداوند را که در ۱۴۰۰ سال اخیر، همان دستورات اسلام است و به طور دقیقتر، از فرمایشان پیامبر و ائمه اطهار بدست می‌آید، باید با قصد قربت انجام دهد. در اینصورت، شاید بتوان گفت اکثر مردم، اهل عذابند ولی نمی‌توان اکثر مردم را خالد در آتش دانست. مخصوصاً با توجه به مسئلهٔ «استضعاف» که پیشتر از آن صحبت شد.

در پایان، توصیه‌ای به روشنفکران دیندار این سامان دارم که همانند مسیحیان در جوامع غربی، در مقابل دیدگاههای جدید، رویکردی منفعلانه نداشته باشند. برای نمونه در کتب مقدس مسیحیان، به صراحت، با مسئله بسیار زشت و زیانبار "هم حنس بازی" *hemosexulity* مخالفت شده است. متفکران مسیحی نیز درآغاز، مخالفت خود را با این عمل ناپسند، ابراز و اعلام داشتند. امّا به تدریج، از خوف اینکه در جهان اروپا، «عقب مانده» معرفی نشوند، به جواز آن فتوا دادند و بجای آنکه در حسن و قبح افعال، از متون مقدس دینی خود، الهام گیرند، از حسن و قبح جوامع مدد جستند و از این رو در مسایلی چون خداگرایی، درد جاودانگی، روح، آزادی، حقوق زنان، حتی اهل دین، گرفتار آفتها و بیماریها شدند. از خدای سبحان، هدایت تمام بشریت از جمله، روشنفکران دیندار جامعه خود را خواهانیم.



پی نوشتها

۱- مصنفات الشیخ المفید ج ۵ ص ۶۹

۲- المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء ج ۵ ص ۸ - ۲۰۷ احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۸ - ۱۱۶ بحار الانوار ج ۲ باب ماجاء فی تجویز المجادله و المخاصمه ص ۱۴۰ - ۱۲۵

۳- قبض و بسط تئوریک شریعت ص ۲۹۴-۱۶۷ و ص ۸-۲۹۶ هرمنوتیک، کتاب و سنت - مجتهد شبستری - ص ۳۲-۱۶

کافر مسلمان و مسلمان کافر

محمدحسن قدردان قراملکی

مقدمه

شناخت و معرفت خداوند متعال و به تبع آن، ایمان و تسلیم در برابر حقیقت، از غایات مهم آفرینش بشر می‌باشد و آیات و روایات، بر آن تأکید می‌ورزند. نیز خداوند حکیم، به همین منظور بود که رسولان بسیار، برای هدایت و رهنمون آدمی، برانگیخت.

واکنش مردم در برابر دعوت رسولان خدا، مختلف بوده است. گروههائی از مردم، از پیامبران الهی رو برتافته و چه بسا دست به کشتار فرستادگان خدا زدند، یا به آنان، اتهامات ناروایی چون سحر، سفاهت، جنون، کذب و افسانه، نسبت دادند.

مردمان دیگر، به سفیران الهی، روی آورده و پیام آنان را با جان و دل پذیرا شدند. در این مقام، در صدد سنجش کمیّت و کیفیت رویکردها و ادبارها نسبت به پیام آوران الهی نیستیم که آیا پیامبران، در هدایت مردم به درگاه ربوبی، به همهٔ اهداف عالیه خود نایل می‌آمدند یا خیر ؟! و به دیگر سخن، آیا انبیا، از اوضاع و نتیجه تلاشهای خود، راضی و خشنود بوده‌اند یا خیر ؟!

و در صورت دوم، که ظاهر بعض آیات، چون درخواست عذاب و یا فرود بلایای آسمانی مؤیّد آن است، علت چیست؟ اما آنچه هست، آن است که بشریت، در بسیاری مسائل، اختلاف کرده و مشربهای متکثّری اتّخاذ نموده‌اند. بعضی اعتقادی به «دین» نداشته و بعضی معتقد به ادیان باطل چون سحر و بت‌پرستی و دوگانه‌پرستی بوده‌اند. برخی دیگر، به آئینهایی عشق ورزیده‌اند که به آفت

تــحریف، آنــهم در اصـول بـنیادی دیـن، مـبتلا گشته‌اند. «لَقَد کَفَر الَّذینَ قٰالوُا اِنَّ اللهَ هُوَ عیسی اَبْنُ مَریَم» مائده : ۷۲ (آنانکه گفتند خدا، عـیس بـن مریم است، کفر ورزیده‌اند.) اما آنها که به دین ناب خدا، «اسلام» گرویده‌انـد، در مـقایسه بـا پـیروان ادیان دیگـر، در اقـلّیت [در زمـان مـعاصر، یک چهارم] بسر مـی‌برند. از سـوی دیگـر، تـمامی ادیان، پیروان خـود را سـوار بـر کشـتی نـجات و دیگران را غرق در گردابهای ضلالت و گـمراهـی می‌دانند و به عبارتی، خود را مـؤمن و دیگـران را باطل معرفی می‌کنند.(۱)

ملاک کفر فقهی و حقیقی

انسان متدین، می‌خواهد بداند که آیا پـیروان ادیان دیگر، همگی در مسیر باطل و ضلالت، گام برمی‌دارند و رهسپار جهنم خواهند شد؟ یا چه بسا انسانهایی که در دنیا کافرند و در قیامت در بهشت منزل خواهند گزید؟

ملاک تشخیص کافر از مـؤمن چیست؟ آیـا بمجرد اینکه کسی، خدا را به عللی نشناخت و یا به اسلام نگروید، کافر جهنّمی است؟ یا نباید انسانها را لزوماً در مؤمن و کافر، حصر کرد بل معتقد به شقّ سوم و واسطهٔ بین کفر و ایمان، یعنی «استضعاف» شد ؟

آیا می‌توان در احکام کافر، بین اقسـام کـافر، فرق قایل شد و آن را به دو قسم یعنی کافر فقهی و کافر حقیقی تقسیم کرد؟ برای تبیین بیشتر ایـن نــظریه، ابــتداء بـه مـوارد اسـتعمال «کـفر» در اصــطلاحات مـختلف اشـاره‌می‌شود سـپس بـه بررسی دو دیدگاه در این مقوله می‌پردازیم :

کفر در اصطلاح لغت

عالمان لغت، کفر را به معنای پوشانیدن و ستر تعریف کردند و از این رو به شب و کشاورز، اطلاق «کافر» می‌شود. کشاورز، بذر را در زیر خاک و شب، اشیاء خارجی را در تاریکی خود، می‌پوشاند. کافر نیز حقایق مهمی را می‌پوشاند و لذا مستحق این عنوان می‌شود. کفر، پوشانیدن و کـتمان آگـاهانه است. از این رو نوعاً در تعریف کفر، کلمهٔ «جحود» و «انکار» بکار می‌رود. مثلاً راغب در مفردات خود، در تعریف کفر و جحود می‌گوید : «اَلجُحود، نَفیُ مٰا فِی الْقَلبِ اِثبٰاتُهَ و اِثباتُ مٰا فیِ الْقَلبِ نَفْیُه»(۲) که مخالفت آگاهانه و لجاجت آمیز را می‌رساند.

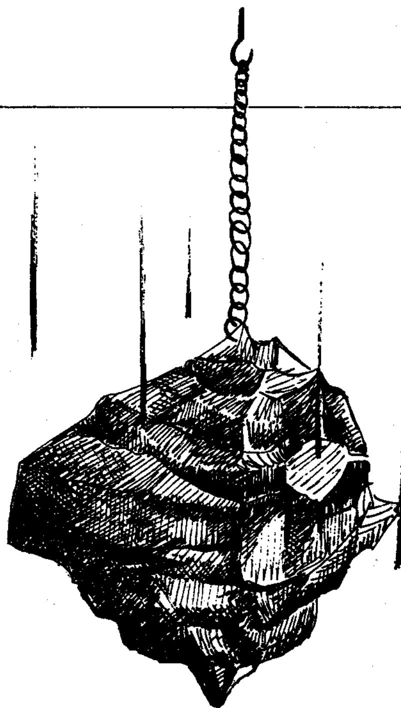
درالصّحاح نیز آمده است : «اَلْجُحود، الانِکٰـار مَعَ الْعِلْمِ»(۳) (انکار آگاهانه).

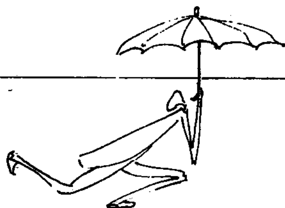
در «لسان العرب» : «وَالْکفر بِالْفَتح، التَّغْطِیة وَ کفرت الشیئی اکفرِه‌ای سترته ... وَمِن ذٰلِکَ سُمّی الْکٰافِرْ کٰافِراً لِأنَّهُ سَتَرنِعَم اللهِ عَزَّوجَلَّ»(۴)

و در تاج العروس : «و اَصْلُ اَلْکُفرِ مِـن الکـفر بالفتح مصدر کَفر بِمعَنیٰ سَتَر»(۵) زبیدی در ادامه کلام خود، کفر بمعنای ستر را از باب «ضرب» و به معنای ضد ایمان را از باب «نصر» دانسته است.

کفر در لغت، با حفظ معنای جامع خود (ستر) در موارد مختلفی چون زارع، ابر تاریک، زمین، قبر، گیاه و غیره بکار رفته است که برای اطلاع بیشتر باید به کتب لغت رجوع کرد.







کفر در اصطلاح فقه

در علم فقه، عنوان «کافر» در معنای گسترده‌ای کاربرد دارد و بر هر کس که منکر خدا و نبوّت و یا یکی از ضروریات اسلام باشد، صدق می‌کند، اعمّ از آنکه انکار، از روی توجه و معرفت (کافر معاند) یا از روی جهل و غفلت و تردید باشد اما توان و استعداد تحقیق و تفحّص را داشته باشد (کافر مقصّر) و یا این که فاقد توان تتبع و فحص از حقّانیت اسلام و خداوند باشد (کافر قاصر).

به بیان منطقی، فقیهان بین کفر و ایمان، قایل به نسبت «عدم و ملکه» شدند به این معنی که کفر، به معنای عدم ایمان است و هر انسانی که مؤمن نباشد، خواه ناخواه کافر خواهد بود، چه عدم ایمان، مستند به «جحد» باشد و یا مستند به جهل و تردید.

مثلاً سید یزدی در «العروة الوثقی» تمام اقسام مختلف کافر را از نجاسات می‌شمارد. «الثّامن، الکافِر باَقْسامِه مُطلقاً حَتّی الْمُرتّد بِقِسمَیه وَ الیَهود وَ النَّصاریٰ وَ الْمَجوس ... وَ الْمُراد بالْکافِر، مَن کانَ مُنکِراً للالوهیّة اَو التّوحید اَو الرِّسالَة اَو ضَروریّاً مِن ضَروریّاتِ الدّینِ معَ الْاِلتفاتِ اِلیٰ کونهِ ضَروریّاً بِحَیثُ یَرجِعُ اِنکارُه الیٰ اِنکارِ الرِّسالة»(۶)

تطبیق عنوان «کافر» بر تمامی اقسام کافر، نزد فقهاء، از مسلّمات فقهی به شمار می‌رود به نوعی که نمی‌توان در این بین، خلافی را یافت. این اتفاق و عدم خلاف، از آنها نمایان است که کفر منکر ضروریّ دین، به قید «التفات»، مقید شده است. اگر نزاع و مناقشه‌ای در عمومیت کافر است،



کسی که فکر نادرست دارد آنهم فکرش درست است. خیر، درست، غیر از نادرست است و پلورالیزم، متوجّه این فاصله میان درست و نادرست، نیست.

کتاب نقد: پس به تعبیر جنابعالی، ما می‌توانیم در مورد درست بودن یا نبودن «عقاید»، قضاوت کنیم. ملاکهای عقلانی و وحیانی وجود دارد. و لازم نیست که ما شکّاک باشیم. در عین حال، چنین نیست که هر کس که عقایدش صد در صد «حقّه» نیست، حتماً جهنمی است. در قرآن و روایات هم داریم که شما هیچکدام گمان نکنید که عقایدتان کاملاً حقّه است، یا صد درصد همه چیز را درست و کامل فهمیده‌اید. باید هر کس نسبت به خودش نوعی سوظّن عقلانی متواضعانه داشته باشد. حتی قرآن کریم می‌فرماید شما مؤمنان، اغلب به سطحی از شرک، آلوده هستید. تازه این، در مسایل نظری است. چه رسد به مسایل عملی؟ روایاتی که استاد مطهری هم در عدل الهی آورده‌اند و مرحوم علامه طباطبایی هم تأکید دارند، روایات جالبی است. کسی خدمت امام معصوم (س) آمد که آقا اگر معیار حق و باطل و ایمان و کفر، آنقدر دقیق است که شما می‌گویید، پس همه یا اکثریت بشر جهنمی‌اند. امام «ع» فرمود: نه، اکثر بشریت، مستضعف هستند. یعنی قصور دارند. مرحوم علامه در آثارشان صریحاً می‌گویند که اصلاً تقسیم کلامی و حقیقی (نه حقوقی) انسان به مؤمن و کافر و منافق، بعد از ابلاغ است (نه قبل از ابلاغ). ایمان و کفر، یعنی چیزی را اجمالاً بدانی که چیست و بعد قبول یا ردّ کنی. حتی اگر کسی واقعاً و صمیمانه ابدلیل ضعف شخصی، تردید کند و نتواند کاملاً بپذیرد، این کفر هست ولی معلوم نیست که جهنّم ساز باشد. استاد مطهری از کفر «جحدی» می‌گویند یعنی اگر انکار وعناد است، جهنمی است. بنابراین مامی‌توانیم مبانی معرفت شناختی این نوع پلورالیزم راکاملاً رد کنیم و در عین حل، قایل باشیم که اکثر بشریت، عاقبت اهل نجاتند ولو اینکه شاید یکدوران موقتی هم در جهنّم باشیم ولی بعد انشا ا...، اغلب بشریت اهل نجات هستند. پس «دغدغهٔ حقیقت» و «دغدغهٔ نجات بشریت»، هر دو را باید داشت.



دکتر لگنهاوزن: کاملاً صحیح است. اسلام به ما می‌آموزد که هم حرمت «حقیقت» را حفظ کنیم و آنرا با «ضلالت»، یکی نکنیم و در عین حال، می‌توان اکثر بشریت را عاقبت، اهل نجات به لطف خدا دانست.

کتاب نقد: تابحال، داشتیم راجع به پیروان انبیاء بحث می‌کردیم که یک مسلمان، یهودی، مسیحی، یک بودایی به یکدیگر چطور نگاه کنند. اما جان هیک، راجع به خود انبیا هم چنین بحثی را دارد که انبیا، خودشان هم با هم اختلاف دارند. البته ما قبول داریم که انبیا، بعضی بر بعضی فضیلت دارند اما تضادّ و اختلاف را نمی‌پذیریم. قرآن کریم می‌فرماید هر پیامبری، پیامبران پیشین را تصدیق کرد.

ما نوعی اختلاف مراتب بین انبیاء می‌توانیم قایل باشیم. اما بحث این است که آیا می‌توان گفت انبیاء،

اختصاص به مسلمانی دارد که منکر یک اصل ضروری از اصول دین است و در اینجاست که فقهاء انکار از سر علم و معرفت را پایهٔ تکفیری قرار می‌دهند، و از این رو مُحَشّین عُروه نیز، قید «التفات» را به «ضروریات الدین» ارجاع می‌دهند و نه به مُنکر الوهیّت و رسالت.

شیخ اعظم انصاری در این باره می‌گوید: «فَاِنَّ اِنکارَ اُصولِ الدّین کَالاُلُهِیَّة و الرِّسالَة لافَرْقَ فی تَکفیرِها بَیْنَ ما کانَ بِجَحد مَع الْعِلم اَو شُبهة»(۷)

حاج آقا رضا همدانی این فقیه مبتکر، می‌پذیرد که شخص شاکّ، در صورت عدم جَحد، در لغت، کافر خوانده نمی‌شود ولکن در اصطلاح شارع و لسان روایات و فتاوی فقهاء، عکس آن است. می‌گوید:

«اَلْکُفر لُغَةً وَ الْاِنکار ضِدّ الْایمانِ فالشّاکُّ فی اللهِ تَعالٰی اَو فی وَ حدانِیَّتِهِ اَو فی رِسالَة الرَّسول(ص) ما لَم یَجْحَد شَیْئاً مِنها لا یَکون کافراً لُغةً ولکنّ الظّاهر صِدقه عَلیه فی عُرف الشّارِع وَ الْمُتشَرّعة کَما یَظهُر ذٰلک بِالتَّدبر فی النّصوصِ و الْفَتاوی».(۸)

امام خمینی (ره): حضرت امام، در کتاب «الطهارة» که چهار دههٔ پیش (۱۳۷۷ ه) نگاشته شده در تعریف و تعمیم «کفر»، مانند فقها، قایل به نسبت عدم و ملکه بین کفر و اسلام است:

« والظّاهر مُقابَلَتُه مَع الاسلامِ تَقابُلَ الْعَدمَ وَ الْملَکَة وَ الْکافرُ و غَیر الْمُسلِم مُساوِقانِ فَمن لَم یَعْتَقِد بِالا لوهیّة ولَو لَم یَعْتَقِد بِخلافِها وَلَم یَنْقدح فی ذهنه شَیء مِنَ الْمعارف وَ مُقابِلاتِها یَکونُ کافِراً و ما ذِکْرناه هُوَ الْمُرتَکَز عِنَد المتُشرعة و الْمُستَفاد مِنَ الادِلَّة »(۹)

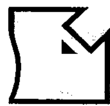
کفر یا اسلام اهل تسنن

جمعی از فقهاء تشیع، به تبع ظاهر بعض روایات، حکم به کفر ظاهری و واقعی مخالفان داده‌اند و جمعی دیگر حکم به کفر ظاهری مخالفان نداده و اسلام آنان را اسلام ظاهری وفاقد اثر در آخرت می‌دانستند. آقا رضا همدانی در این باره می‌گوید: «فَلاَ یَنبغِی الارتیابُ فی اَنّهُم مُسلمونَ لٰکِن لاکَرامةَ لَهُم بِذٰلِکَ فَاِنَّه لَیسَ لَهُم فِی الْآخرَةِ نَصیب»(۱۰).

وی در ادامه کلام خود، حکم به اسلام ظاهری و کفر حقیقی مخالفان را راه حل توجیه روایات دال بر اسلام و کفر مخالفان ذکر می‌کند.

پرداختن به این مبحث نه، در حوصلهٔ این مقال می‌گنجد و نه مناسب حال و روزگار ماست که نیاز بیش از حّد، به وحدت تمامی مذاهب و فرق مسلمان بل وحدت ادیان توحیدی در مقابل جبههٔ کفر، احساس می‌شود، در اینجا فقط به فتوای امام راحل‌مان اشاره می‌کنیم که چهل سال پیش، حکم به اسلام حقیقی نه فقط ظاهری اهل سنّت داد و استناد فقها در تکفیر مخالفان، به روایات را، ناشی از خلط دو مبحث کلامی و فقهی با یکدیگر دانستند:

«والانصاف ان سنخ هذه الروایات الواردة فی المعارف غیر سنخ ما وردت فی الفقه و الخلط بین



المقامین او قعه فیما او قعه».(۱۱)

امام (قده)، اسلام را اعتقاد به توحید و رسالت و معاد (اصول دین) توصیف می‌کرد.

اما اعتقاد به «امامت» که امروزه بعضی، آن را جزء اصول دین قرار میدهند در منظر امام (قده)، جزء اصول مذهب است نه دین.

«ماهيّة الْاسلام ليس الّا الشهادة بالْوحدانيّة وَ الرّسالة وَ الْاعتِقاد بالْمَعاد ... فَالْاِمامةُ منِ اُصولِ الْمَذهب لاالدّين».(۱۲)

کفر در علم کلام

تا اینجا با صطلاح «کفر» در فقه آشنا شدیم. اینک به تبیین کفر، از منظر متکلّمان می‌پردازیم. ارائه تعریف کلامی از کفر، همانطور که فخر رازی تذکار داده، کار صعب و سختی است، اما آنچه بعد از فحص و استقراء از تعریفات متکلمان دستگیر می‌شود، وحدت تعریف متکلمان با فقهاست. به این معنی که متکلّمان نیز مانند فقهاً، کفر را در مقابل اسلام، تفسیر کرده و نسبت این دو را، «نسبت عدم و ملکه» تبیین کرده‌اند. لکن متکلمان، به تفکیک «کافر قاصر» از مقصّر و معاند پرداخته و هر چند جاهل قاصر و یا مردّد و شاکّ را، کافر می‌دانند لکن معتقد به معذوریت و عدم عقاب آنها هستند. در این مقوله، بیشتر سخن خواهیم گفت.

در اینجا نخست به تعریف بعض متکلّمان از «کفر» اشاره می‌شود:

سید مرتضی (م ۴۳۶ هـ): قد اجتمعت الامة علی انّ الا خلال بمعرفة الله تعالی من توحیده و عدله و الاخلال بمعرفة نبوة رسوله (ص) کفر و لا فرق فی الاخلال بهذه المعارف بین الجهل و الشک او اعتقاد مایقدح فی حصولها».(۱۳)

محقق طوسی (م ۴۶۰ هـ): «الکفر» الایمان اما مع الضدّ او بدونه».(۱۴)

علامه حلی (م ۷۲۶ هـ): در شرح عبارت خواجه: «الکفر فی العرف الشرعی هو عدم الایمان اما مع الضد بان یعتقد فسادما هو شرط فی الایمان او بدون الضد کالشّاکّ الخالی من الاعتقاد الصحیح او الباط».(۱۵)

فخر رازی (م ۶۰۶ هـ): «الکفر عدم تصدیق الرسول فی شیء مما علم بالضّرورة مجیئه به».(۱۶)

ابن میثم بحرانی (۶۷۹ هـ): «الکفر هو انکار الرسول (ص) و انکار شیء مما علم مجیئه به ضرورة».(۱۷)

فخر رازی (متوفاّی اوائل قرن هفتم هجری): «قد اجمعت الامّة علی ان الاخلال بمعرفة الله تعالی و توحیده و عدله و الاخلال بمعرفة رسوله وبکل ماتجب معرفته مماّ یُعدَ فی اصول الدین کفر، ولا فرق فی المُخلّ بهذه المعارف بین ان یکون جاهلاً او شاکاً»(۱۸)

قاضی ایجی (ز ۷۵۶ هـ): الکفر هو خلاف الایمان فهو عندنا عدم تصدیق الرسول فی بعض ما علم مجیئه به ضرورة»(۱۹)

تفتازانی: «الکفر عدم الایمان عماّ من شَأنه من التکذیب لِشموله الکافر الخالی عن التصدیق و الکذب».(۲۰)

فاضل مقداد (م ۸۰۸ هـ): الکفر اصطلاحاً



هو انکار ما علم ضرورة مجییء الرّسول‌به».(۲۱)

محقق لاهیجی (م ۱۰۵۱ ه): «حقیقت کفر، مقابل آن [ایمان] باشد اعنی عدم ظهور تصدیق قلبی به چیزی که واجب است تصدیق به آن، اعم از این که مستحق تکذیب قلبی باشد و یا هیچیک از تصدیق و تکذیب متحقق نباشد».(۲۲)

حاجی سبزواری (م ۲۸۹ ه): «والکفر نفی قنیة الایمان و هو کالایمان افنان فتقابله تقابل العدم و القنیة».(۲۳)

کفر در اصطلاح عرفا

عرفا که در بکاربردن کلمات در معانی مجازی، گوی سبقت را از دیگران بردند، در باب کفر و کافری نیز بر همین مشرب، طیّ طریق نمودند و کفر را به معنای پوشش و ستر سوای خدا، استعمال کردند.

نسفی در این باره می‌گوید: «ای درویش، معنای مطابقی کفر، پوشش است و پوشش بر دو قسم است: یک، آنکه بواسطهٔ آن، خدایی نمی‌بینند و نمی‌دانند، و این کفر مبتدیان است و مذموم است. دیگر پوشش، آن است که بواسطهٔ آن، غیر خدایی نمی‌بینند و نمی‌دانند و این کفر منتهیان است».(۲۴)

و لاهیجی در «شرح گلشن راز»، با تبعیت از مولّف می‌نویسد: «کفر حقیقی، این است که به غیر وجود خداوند که وجود واحد حقیقی است، موجود دیگری نشناسد و به تعبیر دیگر، پوشیده شدن وجود کثرات و تعینّات، در وجود واحد حقیقی است»(۲۵)

دیگر عرفا نیز مانند عبدالرزاق در کشّاف، و فیض در مشواق، کفر را به همین معنا تفسیر کرده‌اند که پرداختن آن، از حوصله این مقال خارج است.

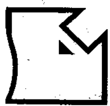
کفر در کتاب الله

در قرآن مجید، کلمهٔ «کفر» و «مشتقاتش نظیر کفار» و کافرون، کفار و غیره، بیش پانصد مرتبه استعمال شده است و همهٔ موارد ،البته بمعنای واحد ،بکار نرفته است . بر این نکته ،شارحان حقیقی قرآن مجید، ائمه اطهار(ع) که در حقیقت، قرآن ناطقند، تصریح دارند. مثلاً از سخنان ، امام صادق (ع) پنج مورد و معنای مختلف از کفر در قرآن. چنین استنتاج می‌شود:(۲۶)

۱- «نفی وجود خدا»: در این معنی، کافر به کسی اطلاق می‌شود که حقیقتاً وجود خدا یا نبوّت را منکر شود مانند آیه شریقه «ان الذین کفروا سواء علیهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون» بقره: ۶ (برای کافران ،مساوی است که انذارشان دهی یانه ،ایمان نمی آورند)

۲- «جحود»: انکار خداوند، علیرغم آن که به وجود او، علم و شناخت حاصل شده است مانند آیه شریفه: «اَلذَّین کفرُوا فَلَمَّا جٰاءَهُم مٰا عَرفُوا کَفَرُوا فَلَعْنَةُ اللهِ عَلَی الْکافِرینَ» بقره: ۸۹ (آنانکه کفر ورزیدند، پس وقتی به ایشان عرضه شده آنچه رامی دانستند، پس لعنت خدا بر کافران).

۳- ترک واجب: یکی از موارد اطلاق کافر در



قرآن مجید، به انسان مؤمنی است که از اطاعت واجبات شرعی خود سرباز زند. مانند: «اَفتؤمنونَ بِبَعضِ الكُتابِ وَ تَكفُرونَ بِبَعضٍ» بقره: ۸۵ (پس آیا به بعضی از کتاب واجبات ایمان می‌آورید و به برخی دیگر، کفر می‌ورزید ؟!)

۴- «برائت» : یکی دیگر از معانی کفر، بیزاری و دوری جستن است مثلاً حضرت ابراهیم به مخالفان خود فرمود: «وَ كَفَرنا بِكُم وَ بَدا بَيْنَنا وَ بَيْنَكُم الْعداوَةُ وَالْبَغضاءِ حَتّى تُوءمِنوا بالله وَحْدَه» ممتحنه: ۴ (ما به شما کافر شدیم و آشکار شد بین ما و شما دشمن و بغض، مگر آنکه به پروردگار واحد، ایمان آورید.)

مراد از «ما به شما کافر شدیم» یعنی از شما تبری و دوری می‌جوییم.

۵- ناسپاسی (کفران نعمت): حضرت سلیمان که دارای اموال و دارائی بیشماری بود، گفت: «هذا مِن فَضْل رَبّي لِيَبْلُوَني أَأَشكُر اَم اَكفُر وَ مَن يَشكُر فَاِنَّما يشكُر لِنَفْسه وَ مَنْ يَكفُر فَاِنَّ الله غَنِيٌّ كَريم» نمل: ۴۰.م (این از بخشش پروردگار من است تا بیازماید مرا که شکر می‌کنم یا کفران ؟ و ...) مقصود آن حضرت از این که فرمود خداوند این همه اموال به من لطف کرده تا مرا امتحان کند که شر می‌کنم یا «کافر می‌شود»، این است که شکر می‌کنم یا اینکه کفران نعمت و به پروردگار خود ناسپاسی می‌کنم.

۶- علاوه بر این پنج معنی که در روایات اشاره شده است، «کفر» به معنای لغوی یعنی پوشانیدن و کافر، به معنای کشاورز نیز بکار رفته است. مثلاً در آیه «اَعجبَ الْكُفّارَ نباتُه » حدید: ۲۰ .

خاطر نشان شده است که نموّ و رَستن گیاهان، کفّار یعنی کشاورزان را به تعجب می‌آورد.

و به همان معناست آیه «رَبَّنا فَاغفِرلَنا ذُنوبَنا وَ كَفِّر سَيِّئاتِنا» آل عمران: ۱۹۳.

(خدایا، پس گناهان ما را ببخش زشتی‌های ما را بپوشان).

کفر در روایات

در روایات شریفه نیز، کفر و کافر در معانی مختلف و متفاوتی بکار رفته است که در ذیل به بعضی اشاره می‌شود.

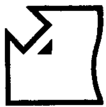
ترک واجب: در روایات، مکرّراً به تارکان واجبات دینی، عنوان «کافر» اطلاق شده است،(۲۷) «مَن تَرکَ الصَّلوةَ مُتَعَمِّداً فَقَد كَفَر، تارِكُ الصَّلوةِ كافِر». «اَلرِّشوَةُ كُفرٌ» «مانِعُ الزَّكاةِ كافِر» «اَلظُّلمُ اِلحادٌ» «تارِكُ الْحَجِّ كافِر».

«اَدْنَى الْكُفرِ اَنْ يَسمَع الرَّجُلُ عَن اَخيه الْكلمةَ فَيَحْفَظها عَلَيه يُريدُ اَن يُفْضَحه بها اولَئک لا خَلاقَ لَهُم»

« قال : سألت ابا عبد الله(ع) عَن اَدْنَى الْاِلحاد فَقالَ: اَلْكِبْر مِنه»

«اَلْكافِرُ فاجِرٌ جاهلٌ» «اَلْكافَرُ خَبٌ لَئيمء مَغرورٌ بجَهلِه، مَغبونٌ»

در بعضی روایات نیز ترک واجبات، در صورتی مفهوم کفر، تلقی می‌شود که از روی جَحد و استخفاف و تحقیر و لجاجت با مقام ربوبی باشد. مَعْنَى الْكُفِر كُلُّ مَعصيةٍ عُصِيَ الله بِها بِجَهةِ الْجَحْدِ و الْاِنكارِ و اَلْاِستَخْفافِ وَ التَّهاون في كُلِّ ماٰدَقَّ وَ جَلَّ وَ فاعَلُه كافرٌ»



و در روایتی امام باقر (ع) می‌فرماید: (مَن جَحَد الْفرایض کٰانَ کٰافِراً»[28]

و در بعض روایات دیگر، عنوان «کافر» بر شک کننده در مقام الهی یا نبوت، اطلاق شده است:

«مَن شَکَّ فی اللهِ وَ فیِ رَسولِه فَهُو کٰافِرُ»[29]

در عین حال، روایات دیگری وجود دارد که شک توأم با انکار و جحد را، مساوق کفر تلقی کرده است. مثلاً امام باقر(ع) درباره شک در مقام الهی ونبوت پیامبر اسلام (ض) فرمود: «اِنَّما یَکْفُر اِذٰا جَحَد»[30] و در روایاتی، مخالفان امامت و شخص حضرت علی(ع)، کافر توصیف شده است: «علیٌ(ع) بابُ هُدیَ مَنْ خٰالَفه کٰانَ کٰافِراً وَ مَنْ أنْکَرُه دَخَل النّٰارِ».[31]

در میان صحابهٔ امام صادق(ع)، هاشم صاحب البرید، معتقد به کفر جاهلان و منکران امامت بطور مطلق، ابو خطاب، قائل به کفر در صورت وجود حجّت و محمدبن مسلم، معتقد به کفر در صورت اقامهٔ حجّت و محق انکار، بودند و محمدبن مسلم، تأکید می‌کرد که در صورت اقامهٔ حجّت و عدم حصول علم و معرفت، نمی‌توان شخص مخالف (سنّی) را تکفیر نمود. مناقشهٔ این سه صحابه در مراسم حج به نزد امام صادق(ع) کشیده شد و امام (ع) با اظهار تعجب مکرّر و گفتن «سبحان ا...»، از نسبت کفر به جاهلان مسئلهٔ «امامت»، نظریهٔ هاشم و ابوالخطاب را تخطئه فرمودند.

ارزیابی

از تتبع و فحص از موارد مختلف استعمال کفر و کافر، در عرصه‌های مختلف مثل لغت، فقه، کلام و روایات و کتاب الله، این نتیجه دستگیر می‌شود که واژه «کفر» و «کافر» در موارد و معانی متعدّدی استعمال شده و تمامی این استعمالات، صحیح است چرا که هر حوزه علمی و معرفتی، این حقّ را دارد که با وام گرفتن یک واژه از لغت، در آن دخل و تصرّف کند و در معانی خاصی بکار برد. از این رو اگر واژهٔ کفر، مثلاً در علم فقه، در معنای خاص استعمال شود، نمی‌توان بر فقها، خرده گرفت که چرا چنین اصطلاحی دارید در حالیکه مثلاً در حوزهٔ کلامی یا روائی، کفر در معنای دیگری بکار می‌رود. اینک ما قصد بررسی اصطلاحات گوناگون را نداریم و به پرسش خود باز می‌گردیم که:

آیا کفر حقیقی، همان کفر فقهی، و شامل همهٔ موارد آن، از قبیل غفلت، جهل و شکّ و عناد است؟ یا بین کفر حقیقی و فقهی، خط فاصل عناد وعدم عناد وجود دارد؟

بنظر می‌رسد که اکثریت قریب به اتفاق متکلمان و عالمان اسلامی درباره عذاب کافر، تفصیل بین معاند و غیر معاند نداده‌اند و «خلود» را تعمیم به مطلق کفار می‌دهند. این ادّعا از ظواهر عبارات قدمای متکلمان پیداست که در اینجا ببعضی اشاره میشود:

معتزله: معتزله دربارهٔ «تعذیب مطلق کفار»، ادعای اجماع کردند و از میان ایشان، تنها جاحظ و عبداالله بن عنبری بودند که خرق اجماع کردند، فخررازی[32] و قاضی ایجی[33] و تفتازانی[34] به این اجماع معتزله تصریح کرده‌اند و ایجی



و تفتازانی تأکید می‌کنند کـه نـباید بـه جـاحظ و عنبری، اعتنایی کرد چرا که در مـقابل مسـلّمات دین است.

قاضی ایجی: «واعلم ان الکـتاب و السـنة والاجماع یبطل ذلک و لم یـنقل عـن احـد قـبل المخالفین هذا الفرق» (۳۵)

تفتازانی: «لاریب فی خلود الکافر عـناداً او اعتقاداً و ان بالغ الاجتهاد لدخوله فی العمومات» (۳۶)

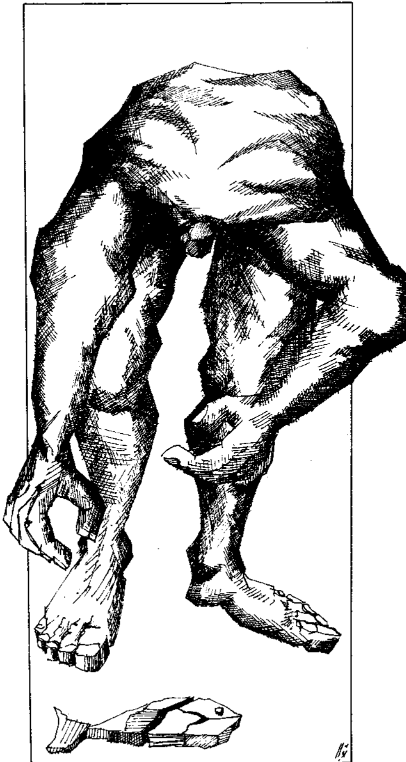
سید شریف جرجانی: (۸۱۶) وی درباره اوصاف کفّار «مخلد» در جهنم می‌گوید «سواء بالغوا فی الاجتهاد و النظر فی معجزة الانبیاء ولم یهتدوا او علموا نبوتهم و عاندوا او تکاسلوا» (۳۷)

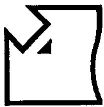
علامه حمصی رازی: وی بعد از اینکه کفر را در اصطلاح شـرعی، اسـتحقاق عـقاب دایـمی تعریف می‌کند آن را شامل کافر جاهل و شاک نیز می‌داند که پیشتر به تعریف وی اشاره شد. (۳۸)

محقق طوسی: وی بعد از تذکار دادن این نکته که محال است محصول اجـتهاد و فـحص، الحاد و کفر باشد بل، کفر معلول تقلید و یا جـهل است و اینها رافع عذاب نیست می‌گوید :

«الکافر امّا مقلّد للکفر و اما جاهل، جهلاً مرکباً و کلاهما مقصّران فـی الاجـتهاد و لذلک حکـموا بوقوعهم فی العذاب». (۳۹) وی برای دفع اشکال لزوم «عسر و حرج» در صورت تعذیب کافر جاهل یا مقلد می‌گوید : وقوله تعالی «مٰا جَعَلَ عَلَیْکُم فیِ الدّیـنِ مِـن حَـرَجٍ» خـطاب الی اهـل الدیـن لا الخارجین منه او الذین لم یدخلوا فیه».

نکته جالب در کلام محقق طوسی، تـفکیک





شاکّ از کافر جاهل و مقلد است که بعداً به آن اشاره خواهد شد.

دلیل نظریه:

دلیل مدعای فوق، تمسک به ظواهر و اطلاقات آیات و روایاتی است که در آن، واژه «کفر» و «الکافر» بصورت مطلق یا عام، بکار رفته و شامل تمامی اقسام کفر می‌شود. بعضی در کتاب الله و روایات عنوان کافر، در مطلق کفر استعمال شده و از طرفی: در بعضی آیات، موضوع «عقاب اخروی» نیز به مطلق عنوان «کافر»، بدون قید «عناد» یا «تقصیر»، نسبت داده شده است، لذا از اطلاقات و عمومات آیات و روایات، عمومیّت «عذاب» به تمامی اقسام کافر، استنتاج می‌شود.

«قاضی ایجی» می‌نویسد: «اذ یعلم قطعاً ان کفار عهد الرسول الّذین قلوا و حکم بخلودهم فی النار لم یکونوا عن آخرهم معاندین بل منهم من یعتقد الکفر بعد بذل المجهود و منهم من بقی علی الشک بعد افراغ الوسع لکن ختم الله علی قلوبهم و لم یشرح صدورهم للاسلام و ینقل عن احد قبل المخالفین هذا الفرق». [۴۰]



در تبیین ادله نظریه اختصاص عذاب به کافر معاند و جاهل مقصر، ما بیان خواهیم کرد که علاوه بر ادله عقلی، خود آیات و روایات، مطلقات و عمومات مزبور را به کافر معاند و جاهل مقصّر، تخصیص داده‌اند و استدلال فوق، صحیح نیست.

اختصاص تعذیب به کافر معاند

نظر دیگر، آن است که عذاب اخروی را اختصاص به کافری می‌داند که با علم و شناخت به مقام الوهی و یا نبوت آن را منکر شود، اما شخصی که از خداوند و یا پیامبر وی هیچگونه شناختی ندارد و چه بسا اسامی آنها را هم نشنیده است و یا شنیده اما در مقام شک و تردید، باقی مانده و یا به خلاف رهنمون شده است، بر چنین شخص یا اشخاصی در آخرت، کیفری مترتب نیست، چرا که معذورند و تکلیف، از آنها رفع شده است.

جاحظ و عنبری: پیشتر گفتیم که جاحظ و عنبری از قدمای مکتب اعتزال هستند که در شمول عقاب به کافر بین کافر معاند و غیر معاند، فرق قائل بودند.

ابی حزم (م ۴۵۶ هـ) هرگونه عذاب و کیفر را منوط به «بیان» می‌داند و با تمسک به دو آیه شریفه: «لِاُنْذِرَکُم بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ ـ انعام ۱۹»، «وَ ما کُنّا مُعَذِّبینَ حَتّٰی نَبْعَثَ رَسولاً - اسراء ۱۵»

تصریح می‌کند که عذابی متوجه آنان که پیام اسلام بدیشان نرسیده است، نیست.

«فَنصَّ تَعالیٰ بذلک علیٰ اَنّ النذراة لا تلزم الا من بلغه لا من لم تبلغه و انه تعالی لا یعذب احداً حتّی یأتیه رسول مِن عِندالله عَزَّ وَجَلَّ فصَحَّ بذلک ان من لم یبلغه الاسلام اصلاً فانه لا عذاب علیه» [۴۱]

محمد غزالی (م ۵۰۵ هـ) نیز مردم را سه گروه تقسیم می‌کند:

۱- کسانی که اصلاً اسم پیامبر اسلام (ص) را نشنیده‌اند.

۲- گروهی که با وجود شنیدن اسم پیامبر و مشاهده معجزات آن حضرت، کفر ورزیده‌اند و یا

اینکه بخاطر سستی یا عناد و استکبار، بعد از شنیدن اسم آن حضرت، به ادلّهٔ نبوّت مثل معجزات توجهی نداشته‌اند.

۳- دسته‌ای از مردم که اسم پیامبر را شنیده‌اند اما یقین به نبوت آن حضرت پیدا نکرده‌اند بل یقین به عکس یعنی به ظهور پیامبر کذّاب دارند، سپس غزالی، گروه اول و سوم را از اهل نجات و فقط گروه دوم را اهل مؤاخذه می‌داند.

«اقول ان اکثر نصاری الروم و الترک فی هذا الزمان تشملهم الرحمة ان شاءالله تعالی اعنی الذین هم فی اقاصی الرّوم و الترک ولم تبلغهم الدّعوة فانهم ثلاث اصناف.(۱) صنف من لم یعلم بها بالمرة و هذا ناجٍ حتماً (۲) من بلغته الدّعوة علی وجهها و لم ینظر اهمالاً او عناداً و استکباراً و هذا مؤاخَذُ حتماً (۳) صنف ثالث بین الدّرجتین بلغهم اسم محمد (ص) و لم یبلغهم نعته و وصفه بل سمعوا منذ الصبا ان کذّاباً مدلّساً اسمه محمّد ادّعی النّبوّة کما سمع صبیاننا ان کذّابا یقال له المقفع تحدّیٰ بالنّبوة کاذباً فهولاء عندی فی معنی الصّنف الاول فافهم مع انهم لم یسمعوا اسمه و هؤلاء سمعوا ضدّ او صافه و هذا لا یحّرک داعیه النظر فی الطّلب» (۴۲)

فخر رازی: «وعید الکافر المعاند دایم و القاصر معذور» (۴۳)

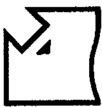
محقق طوسی: پیشتر گفتیم که خواجه طوسی، کافر مقلد و همچنین کافر جاهل را، مقصّر و مستحقّ عقاب می‌داند و لکن درباره کسی که در راه کوشش و جهد برای نیل به حقیقت الوهی و نبوت است، اما موفق به درک حقیقت نشده است، معتقد به اهل نجات بودن آن است. «المبالغ فی الاجتهاد اما ان یصیر و اصلاً او یبقی ناظراً و کلاهما ناجیان» (۴۴)

علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ ه) در دو کتاب قیم خود (بحارالانوار و مرآة العقول)(۴۵) در مواقع مختلف، در تفسیر «مستضعفین»، آن را به کفّاری منطبق می‌کند که حجّت و بیان، نزد آنها تمام نشده است. «انّ المستضعفین من الکفّار ممّن لم تقم علیه الحجّة من عوامهم و من بعد عن بلاد الاسلام ممّن یرجی لهم النجاة» (۴۶)

سیّد نعمة الله جزایری در ذیل کلام مرحوم مجلسی می‌نویسد : «وهذا القول و ان لم یوافق علیه الاکثر الا انه غیر بعید من تتّبع موارد الاخبار» (۴۷)

صدرالمتألهین (۱۰۵۰ م) با تفکیک «کفر ظاهری» از حقیقی می‌گوید: «الکفر الحقیقی عند التحقیق لیس عبارة عن عدم التنطّق بالایمان او عدم الاعتقاد فقط، او خطور صورة باطلة مقابل لا صل من الاصول، بل عبارة عن اعتقاد الشرک مع الرّسوخ فیه و الجحود لقول الحق و قول الرسول (ص) و ائمه الدّین و الّا فمجرّد الجهل البسیط باصول الایمان لایوجب استحقاق العذاب الدّایم» (۴۸)

فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ه): «من لم یصل الیه الدّعوة فی جمیع الامور اوفی بعضها لعدم سماعه او عدم فهمه فهو ضالّ او مستضعف لیس بکافر و لا مؤمن و هو اهول الناس عذاباً بل اکثر هؤلاء لا یرون عذاباً و الیهم الاشارة بقوله سبحانه، «الّا الْمُسْتَضْعَفِینَ مِنَ الرِّجالَ الاَیة» (۴۹)



حکیم لاهیجی: وی در الحاق کافر قاصر و ضالّ، به «مرجون» و «مستضعفین» می‌گوید : «و یقرب من حال هؤلاء حال کثیر من اهل الکـفر و الضّلال ایضاً الذّین و ان کانوا بالفعل منکرین الّا ان ذلک لیس لِعنادٍ لَهُم و جحود فی قلوبهم بل انّما هو لاقتدائهم لقومهم و آبائهم و التباس الحَقّ علیهم و ضعفهم او ضعف عقولهم عن الاجتهاد فی بلوغه فامرهم ایضاً موقوف حتّی یمیّز الله الخـبیث مـن الطیّب»(۵۰)

علّامه شعرانی: «نسبت به عـقاب مـخلّد آخرت، حکم، چنین نـیست. کـودک و کـافر غـیر مقصّر، در عذاب نیستند». (۵۱)

حکیم هیدجی: «والمراد من الکافر المخلد فی النار، مَن کان کفرهُ عن اعتقاد» (۵۲)

سید هاشم حسینی تـهرانـی: وی در تعلیقه خود بر شرح تجرید می‌نویسد: «ونظیر ممّا فی دعاء الکمیل ان التخّلید یخصّ بـالمعاند و لا فرق بین ان یکون داخلاً فی الاسلام او خـارجاً و المعاند هو الذی علم الحَقّ و جَحده او اهمل و قَصَّر و امتنع عن الفحص مع الامکان و غیر المعاند هو الذی لا یتمکن من الفحص مع ارادته او یفحص و لایبلغ الحق و ان کان فرضهما بعیداً او یقصر فکره و یضعف عقله عن ذلک اصلاً» (۵۳)

علامه طباطبائی: وی با تمسک بـه آیـه «لایُکَلِّفُ اللهُ نَفساً اِلّا وُسعَها» می‌گوید : «فـالامر المغفول عنه لیس فی وسع الانسان ... و اذا کـان جهله غیر مستند الی تقصیره فیه او فی شیء من مقّدماته بل الی عوامل خارجة عن اختیار او جبت له الجَهل او الغفلة او ترک العمل لم یستند الشرک الی اختیاره و لم یعّد فاعلاً للمعصیة مـعتمداً فـی المخالفة مستکبراً عن الحق جاهلاً» (۵۴)

و در موضع دیگر: «الاسلام هو التسلیم للحق الذی هو حق الاعتقاد و حق العمل و بعبارة اخری هو التسلیم للبیان الصادر عن مـقام الربـوبیة فـی المعارف و الاحکام، والکفر بایآت الله هو الکفر بعد البیان بغیاً...

ان الجهل بمعارف الدّین اذا کان عن قصورٍ و ضعفٍ لیس فیه صنع للانسان الجاهل کان عـذراً عندالله سبحانه» (۵۵)

شـــهید مـطهری: مـتفکر مـعاصر شـهید مطهری در آثـار مـختلف خـود بـه مـوضوع کـفر پرداخته و بین کفر حقیقی و کفر ظاهری (فقهی) فرق قایل شده است و در مواضع متعدد، به فـرق «کافر جاهل قاصر» با «معاند» تأکید می‌کند.

«آنچه از نـظر واقـع، بـا ارزش است، اسـلام واقعی است و آن این است کـه شـخص قـلباً در مـقابل حـقیقت تسـلیم بـاشد، در دل را بـه روی حقیقت گشوده باشد. تا آنجا که حق است، بپذیرد و عمل کند. اگر کسی دارای صفت تسلیم باشد و به عللی، حقیقت اسلام بر او مکتوم مانده باشد و او در این باره، بی‌تقصیر باشد، هرگز خداوند او را معذّب نمی‌سازد. او اهل نجات از دوزخ است» (۵۶)

متفکر شهید در تعریف «کفر»، معتقد به عناد و پوشانیدن عمدی «حـقیقت» است واز ایـن رو از منظر وی، نه تنها امثال «دکارت»، دانشمند نامی مسیحی، کافر نیستند بل «مسلم فطری» نیز هستند:



«اینگونه اشخاص را نمی‌توان کافر خواند، زیرا اینها عناد نمی‌ورزند. کافر ماجرائی نمی‌نمایند. اینها در مقام پوشانیدن حقیقت نیستند. ماهیت کفر، چیزی جز عناد و میل به پوشانیدن حقیقت نیست. اینها «مسلم فطری» می‌باشند، اینها را اگرچه مسلمان نمی‌توان نامید، ولی کافر هم نمی‌توان خواند، زیرا تقابل مسلمان و کافر، از قبیل تقابل ایجاب و سلب و یا عدم و ملکه نیست بلکه از نوع تقابل ضدّین است.»(۵۷)

وی دربارهٔ مسیحیان، معتقد است که بسیاری از آنان، انسانهای با ایمان و با تقوی هستند که چون تقصیری متوجه آنان نیست، به بهشت می‌روند.

«شما اگر به همین مسیحیت تحریف شده نگاه کنید و بروید در دهات و شهرها، آیا هر کشیشی را که می‌بینید آدم فاسد و کثیفی است؟ والله میان همینها، صدی هفتاد و هشتادشان، مردمی هستند با یک احساس ایمان و تقوی و خلوصی که بنام مسیح و مریم، چقدر راستی و تقوی و پاکی به مردم داده‌اند، تقصیر هم ندارند، آنها به بهشت می‌روند. کشیش آنها هم به بهشت می‌رود.» (۵۸)

مرحوم مطهری در جای دیگری می‌گویند: «فطرت بشر در همه جا حتی در شوروی (سابق) همین طور است. از آن ده میلیون کمونیستش (اعضای حزب) که بگذرید که آنها هم شاید پنج میلیونشان اغفال شده‌اند، اگر شما سراغ صدونود میلیون دیگر بروید، یک عده انسانهای فطری می‌بینید، یعنی مسلمان فطری، مسلمان بالفطره، یعنی یک انسان سالم.» (۵۹)

استاد محمد تقی جعفری: «آنان که عاری از هرگونه اعتقادات مذهبی باشند بر دو قسم‌اند. یا این که با یقین به صدق ادّعای مذهب، از دستورات آن سرپیچی می‌کنند، که در آن صورت مسلماً گناهکار خواهند بود و یا این که اصولاً ادعای مذاهب را تصدیق نکرده‌اند. این عدم تصدیق نیز از دو حال بیرون نیست:

یا به جهت بی‌اعتنایی به حس مذهبی است که این شخص، به جهت اینکه بدون تحقیق، احساس خود را نادیده گرفته، گناهکار خواهد بود، اما اگر به ادعای مذهب، اعتنا نموده و آن را بررسی کرده ولی تفکرش به جایی نرسیده، بشرط این که در این بررسی خود، غفلت نورزیده و مسامحه ننموده باشد، البته گناهکار نخواهد بود، زیرا خداوند کسی را که قدرت تشخیص واقعیت را ندارد، مسئول قرار نمی‌دهد.»(۶۰)

وی دربارهٔ مردم مسیحی می‌گوید: «مسلّم است که در اذهان مردم عامی، مسیحیت نیز مفهومی از خدا دریافت شده و با گرایش و توجه به آن و با بجا آوردن اعمالی برای تقرّب به آن، شکوفائی و رضایت روحی دارند، لذا حکم قطعی به مشرک بودن آنان صحیح نیست.» (۶۱)

استاد، دربارهٔ توحیدی بودن دیدگاه متفکران و اندیشوران مسیحی می‌گوید: «متفکران و کسانی که از رشد معنوی در مسائل فلسفی و دینی برخوردارند، تا آنجا که ما توانسته‌ایم با عقاید و سخنان این گروه - چه در قلمرو ادبیات و چه در



شریعتهای متعدّد آوردند چون هر کدام از یک طرف، به «حقیقت مطلق» نگاه کردند؟ یعنی درک مشترک نداشتند و لذا این اختلاف و حتی تضاد بینشان بوجود آمد؟

بعبارت دیگر، شرائط مختلف یا متضادّ شخصی انبیاء، به دیدگاههای مختلف وگاه متضادّ انجامیده و این نیز بنوبهٔ خود، شریعتها و پیروان مختلف و گاه متضادّ را باعث شده است.

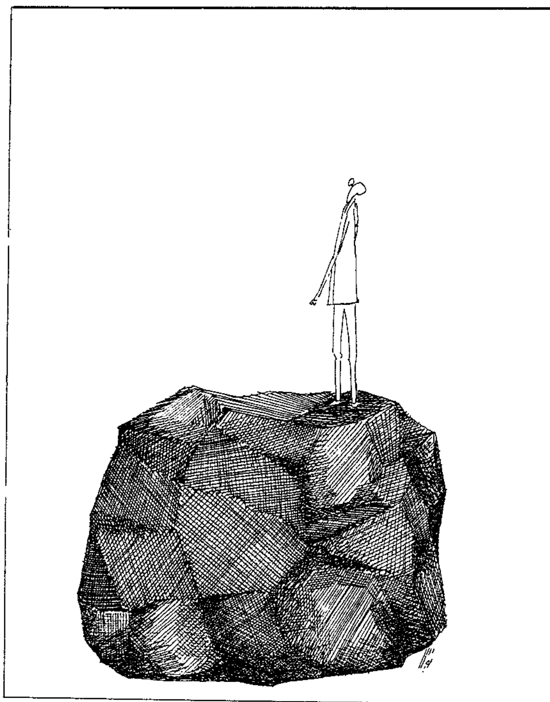
یعنی در واقع، آن نقص در «نگاه به حقیقت مطلق» را به خود انبیاء هم برگردانیم و بگوییم که خود انبیاء هم مثل آن آدمهایی هستند که در تاریکی، هر کدام به بخشی از بدن فیل، دستشان خورد. طرفداران پلورالیزم دینی و پیروان «جان هیک» در ایران، معتقدند که این «تجربه دینی» که بخود انبیاء دست داده و آن را «وحی» نامیده‌اند، خیلی فرق نمی‌کند با تجربیاتی که صوفیه و دیگران دارند. منتهی در «تعبیر» از این تجربه و نوع تفسیری که روی این تجربه‌هامی‌گذارند، تفاوتهایی است.

دکتر لگنهاوزن: این حرف، در واقع مفهوم «نبوّت» را از اساس، خراب می‌کند.

اگر به پیامبران وحی شده، این ناشی از تصمیم خداوند در مورد آنهاست نه اینکه آنها از یک زاویه‌ای نگاه کرده‌اند و یک چیزی هم به زبان آورده‌اند. مفهوم «وحی» را تغییر ندهیم. با این تفسیر، دیگر فرقی بین انبیاء با دیگران، با صوفیان وحتی با متنبّیان و پیامبران دروغگو نمی‌ماند. اختلافهای جزئی در شریعت عملی، میان انبیاء بوده است اما آن تفاوت، توضیح دیگری دارد. آنها بخاطر اختلاف نظریا منظر پیامبران با یکدیگر نیست. بنده فکر می‌کنم که سازگارتر بامفهوم نبوت، آن است که بگوئیم از طرف خود خداوند و بدلیل حکمتهائی که در دوره‌های مختلف تاریخ وجوامع بشری بوده، تفاوتهائی در تشریع، وجود داشته است. خدا متوجه بود که برای زمان نبوّت این نبی، کدام دستور مناسب است. و در زمان نبّی بعد، دستورات دیگری مناسبتر است. اتفاقاً این حرف آقایان که اختلاف راحتّی میان پیامبران، اصیل می‌کند، دلیلی بنفع پلورالیزم نیست بلکه بر ضّد پلورالیزم به معنای جان هیکی است. چون آنها می‌خواستند بگویند که همه ادیان، حقیقت دارند پس فرقی نداردکه کسی، مسیحی یا بودایی باشد. ولی حالا می‌گویند انبیاء با هم اختلاف و تضادّ دارند. البته براساس دیدگاه ما، ماجرا این می‌شود که شریعت هر پیامبری، مناسب هر دوره‌ای نیست بجز شریعت خاتم الانبیاء که شریعت همهٔ دورانهاست. اینهم البته متوجّه هستید که با پلورالیزم هیک، سازش ندارد.

کتاب نقد: پس صحبت از تعّدد پیام نیست و منظور همهٔ انبیاء، یکی بوده است منتهی در هر دوره‌ای و جامعه‌ای، بگونه‌ای باید طرح می‌شده است. در شرایط مختلف، امتّهای مختلف، اقتضائات مختلفی داشته است. تا آنکه بحث خاتمیّت پیش آمده که شرائع سابقه نسخ می‌شوند. شما فرمودید که آن نوع تفسیر از «وحی» که آقایان می‌کنند. در واقع مفهوم نبّوت را دستکاری می‌کند. در اینجا فرق نبوت با مکاشفات بقیه







قلمرو فلسفه‌ها، مخصوصاً در دورانهای پس از رنسانس - آشنائی پیدا کنیم، اکثریت قریب به اتفاق آن را «یگانه پرست» می‌بینیم، اینان موضوع تثلیث را یا منکرند و یا مسکوت می‌گذارند و خارج از حیطه درک قرار می‌دهند.» (۶۲)

استاد سبحانی: «حکم العقاب، بحکم العقل، مختصّ بالمقصّر والمتمکن من المعرفة و اما غیر المتمکّن فَعِقابُه قبیحٌ عقلاً و مرفوع شرعاً ... والجاهل القاصر من اقسام المستضعف.» (۶۳)

مرحوم طالقانی: بین «کافر معاند» و «کافر جاهل و غافل» فرق قائل شده و در تفسیرش «پرتوی از قرآن» می‌نویسد: «حق، این است که آدمی،نه مؤمن است و نه کافر، تا جائی که توجه ندارد و عقل به کار نیافتاده، پس از مرحله فطرت، یا غافل و منصرف می‌ماند یا قدرت تشخیص ندارد .... اگر پس از توجه یا تشخیص، انکار نماید، چون با توجه و اراده و اختیار، کفر را گزیده، قابل هدایت نیست. کفر اوّل، امر عدمی است ولی دوّمی، با ایمان، تقابل تضاد دارد نه عدم و ملکه.» (۶۴)

موضع فقهاء

پیشتر گفتیم که تعریف فقهاء از کفر، شامل تمامی اقسام کفر، اعم از کافر معاند و جاهل قاصر و غافل و شاکّ می‌شود. شاید از این تعریف فقهاء، این توهم برای بعضی پیدا شود که لابد، همهٔ فقها قائل به عقاب هرکسی هستند که این تعریف بر او صدق کند. اینجا برای زدودن این توهّم، به موضع بعض فقهاء متقدّم و معاصر اشاره می‌کنیم تا

روشـــن شـود کـه فـقهاء، بـین «کـفر فـقهی» و «حقیقی»، امتیاز و فرق قائل‌اند:

شهید ثانی (م ۷۸۶ ه): ایشان، که یکی از فقهاء نامدار عالم تشیع و صاحب کتاب قیّم بـنام «شرح اللُّمعه» است که بعد از گذشت شش قرن، هنوز به عنوان کتاب رسمی حوزه‌ها طراوت و اتقان خود را حفظ کرده است. وی با ایـن کـه حـقیقت «کفر» را به امر عدمی (عدم الایمان)، تفسیر و آن را شامل جاهل و شاکّ هم می‌داند، لکن دربـاره عقاب و عذاب شخص خالی از «اعتقاد کفر»، مثلاً کسی که در اوائل سنّ تکلیف در جستجوی یافتن خدا یا حقانیت اسلام است، تـذکار مـی‌دهد کـه مقتضای تعریف، حکم به کفر و جاودانگی عذاب در قیامت است و لکن این از حکمت و عدل الهی بدور است .«ولا یخفی بُعدُ ذلک عن حکمة الله و عَدلِه و لزوم إمّا تکلیف ما لایطاق اِن عذَّبه عـلی تـــرک الایـمان حـیث لم یـمض له وقت یـمکن تحصیله فیه قبل الموت کما هو المفروض او الظُّلم الصّرف ان لم یکن یقدر علی ذلک، تعالی الله عن ذلک اذا لم یسبق له اعتقاد ما یوجب الکفر کما هو المفروض ایضاً لیکون التعذیب علیه».(۶۵)

فقیه بزرگوار مورد اجماع را، به «کـافر از روی اعتقاد»، اختصاص می‌دهد و می‌گوید: «ان مثل هذا النوع من الکفر لا یعذب صاحبه لکن لا یـلزم مـنه القدح فی الاجماع علی ان کل کافر مخلد فی النار ولیس بعیداً التزام ذلک و ان یکون المراد من الکافر المخلد من کان کفره عن اعتقاد فیکون الاجـماع مخصوصاً بمن عدا الاول».

از سخنان بعدی وی که قایل به واسطه بین «کفر» و «ایمان» است، چنین استنباط می‌شود که از منظر وی خروج «کافر خالی از اعتقاد»، از محل اجماع و از ادله کـفر، خـروج تـخصصّی است نـه تـخصیصی. یـعنی ایـن کـافر، اصلاً آن کـافر نمی‌باشد.

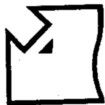
صاحب حدائق: فقیه محدّث در مـوسوعهٔ گرانسنگ خود دربارهٔ تطبیق عنوان «مستضعف» بر جاهلان اهـل تسـنن و ورود آنـان بـه بـهشت می‌نویسد: «قد ورد فی اخبارنا ان المستضعفین من المخالفین ممّن یُرجیٰ لهم الفوز بـالجّنة و ان دلّ ظاهر الآیة الشّریفه عـلی انـهم مـن المـرجـئین لأمرالله، الاّ انّ ظاهر جملهٍ من الاخبار اَنَّ عـاقبة امرهم الی الجنّة».(۶۶)

سپس صاحب حدائق به گزارش کلام مرحوم سید نعمةالله جزایری مبنی بـر «مـعذوریّت کـفّار جاهل» می‌پردازد که پیشتر نقل شد.

آیةالله خوئی: همچون سایر فقهاء، ایشان نیز کفر فقهی را شامل «کافر جاهل» می‌داند و در عین حال، اما قایل به عذر جاهل و عدم عذاب او است.

«انّ انکارها او الجهل بها یقتضی الحکم بکفر جاهلها او منکرها و ان لم یستحقّ لذلک العـقاب لاســـتناد جـــهله الی قــصوره و کــونه مـن المستضعفین».(۶۷)

آیــةالله مـنتظری: «ان انکـار الألوهـیّة و التّوحید والرّسالة موجب للکفر و لوکان عن جهل و قصور، فـان العـذر و القـصور و عـدم العـذاب امرٌ،



والاسلام والاعتقاد بـه امـرٌ آخـر، فـالمنکر لهـذه الاصول او لواحد منها لیس مُسلماً و ان کان قاصراً معذوراً و لا محالة لا عقاب علیه عقلاً فتدّبر». (۶۸)

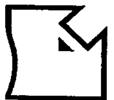
استدلال فقهاء:

در اینجا به تبیین مـختصر ادله ایـن دیـدگاه می‌پردازیم:

۱- **کتاب الله:** در آیات مـتعددی، خـداونـد متعال، به تبیین شرایط و خصوصیات ایمان و کفر و از آن جمله به شـرایـط عـقاب و هـرگونه کـیفر اخروی پرداخـته است، دو شـرط «عـقاب بـعد از بیان» و «عقاب به تکلیف مقدور»، از همه بیشتر چشمگیر و مورد عنایت الهی قرار گرفته است که در اینجا به بعض آیات اشاره می‌شود.

۱-۱- «مٰا کُنّٰا مُعَذِّبِینَ حَتّٰی نَبْعثَ رَسولاً» - (اسراء ۱۵) (تا رسول نفرستیم و بـر خـلق اتـمام حجّت نکنیم هرگز کسی را عذاب نخواهیم کرد.)

در این آیه شـریفه، خـداونـد مـنّان، صـریحاً هرگونه عذاب را منوط به بعث رسول و اقامهٔ حجّت کرده است و تأکید می‌کند که هرگونه کیفر ما بعد از بیان و بلاغ است، این آیه در حـقیقت، بـه اصـل عقلی مرتکز در اذهان همه انسانها اشاره دارد که در اصطلاح به «قبح عقاب بلابیان» اشتهار یافته است.



۲- ۱- «ما کاَن رُبکَ مُهلک القُری حَتّٰی یَبعثَ فی امّها رَسولاً» - (غافر ۳۴)

هرگز خدای تو اهل قریه‌ای را هلاک نمی‌کند مگر اینکه رسولی را در میان آنان برانگیزد.

این آیه نیز مانند آیه پیشین هلاک و کیفر را متوقف به انگیختن پیامبران کرده است.

۳-۱- «کُلّما اَلقی فیها فوج سَألَهُم خَزَنتُها اَلَم یأَتِکُم نذیرٌ؟ قالُوا بلَی قَد جاءَنا نَذیرٌ فَکَذّبنا وَ قُلنا ما اَنزلَ اللهُ مِن شَیءٍ» - (الملک ۸)

هرگاه گروهی را به آتش افکنند زمان جهنم به آنها گویند یا پیغمبری برای راهنمائی شما نیامد. در جواب گویند آری رسول حق آمد ولی مـا او را تکذیب کردیم و گفتیم خدا چیزی از آسمان نفرستاده.

مفاد آیه این است که هر گروهی که به جهنم وارد می‌شود، مأموران آن، از بعث رسـول و ابـلاغ بیان سئوال می‌کنند تا توهّم «عِـقاب بـلا بـیان» نشود و جهنّمیان نیز ضمن اعتراف به آن، به مسأله تکذیب و عناد اشاره می‌کنند و در آیات دیگر نیز تمامی مجرمان به وجود حجّت و ارسـال رسُـل، اعتراف می‌کنند و در آیه‌ای مشاهده نشده است که مجرمان، عـلّت جـرم و گـناه خـود را عـدم وجـود «بیان» و «حجّت»، اعلام کنند.

۴-۱- «لایُکَلِفُ اللّهُ نَفساً اِلا وُسعَها» - (بقره ۲۸۶) خداوند هیچ کسی را تکلیف نکند مگر به قدر توانائی او

تقریر استدلال با این آیه نیز روشن است چرا که علم و شناخت به تکلیف الهـی، شـرط اولیـه «وُسع» است و چون «کافر جاهل قاصر و غافل»، شناخت به تکلیف، ندارند، تا عذابی هم مـتوجه آنان نیست. از متقدّمان، جاحظ به این آیهٔ شریفه استناد کرده است.

«اما المبالغ فی اجتهاده اذا لم یهتد للاسلام و لم تلج له دلائل الحقّ فمعذور و کیف یکـلّف بـما لیس فی وُسعه و یُعذّب بما لم یقع فیه تقصیرٌ مِن

قِبَله» (۶۹)

و از معاصران، مرحوم علامه طباطبائی به این آیه استدلال کردند که پیشتر به آن اشاره شد. (۷۰)

۵-۱- «اِنَّ الّذین تَوفّیهُم المَلائِکَةُ ظالِمی اَنفُسهِم قالوُا فیم کُنتُم قالوُا کُنَّا مُستَضعَفینَ فیِ الاَرضِ قالوُا اَلَم تَکُن اَرضُ اللّهِ واسعَةُ فَتُها جِروُا فیها فَاولئکَ مَا ویهُم جهنَّمَ وَ ساءَت مَصیراً الاّ المُستَضعفینَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساء وَالوِلدان لا یَستطیعُونَ حیلةً وَلا یَهتدوُنَ سَبیلاً فَاَولئکَ عَسیَ اللّهُ اَن یَعفُو عَنهُم وَ کانَ اللّهُ عَفُوّاً غفوراً» - (نساء ۹۸ و ۹۷)

آنانکه هنگام مرگ ظالم و ستمگر بمیرند فرشتگان از آنها بازپرسند که در چه کار بودید، پاسخ دهند که ما در روی زمین مردمی ضعیف و ناتوان بودیم فرشتگان گویند آیا زمین خدا پهناور نبود که در آن هجرت کنید ماوای ایشان جهنم است و بازگشت آنها به جایگاه ابدی است مگر آن گروه از مردان و زنان و کودکان که براستی ناتوان بودند که گریز و چاره‌ای برایشان میسّر نبود و راهی به نجات خود نمی‌یافتند آنها امیدوار بعفو و بخشش خدا باشند که خدا گناهشان را می‌بخشد که خدا بخشنده و آمرزنده بندگان است.

این آیه شریفه صراحتاً مردم - مستضعف را - که برای خود دینی انتخاب نکرده‌اند از ورود به جهنم استثناء می‌کنند، اما اینکه «مستضعف» کیست؟ خوشبختانه خود آیه به تبیین آن پرداخته است، یعنی مردم عوامی که به خاطر علل و انگیزه‌هایی در مواجه با انواع مشکلات درمانده شده‌اند و نتوانستند برای خود چاره‌جویی کنند و صراط مستقیم را انتخاب نمایند. در توضیح بیشتر «مستضعف» روایاتی وارد شده است که در آینده اشاره خواهد شد.

۲-روایات

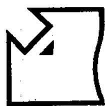
«کفر» بمعنی «جحود»: در بعض روایات ائمه اطهار در مقام تفسیر و تحلیل کفر، به جای تفسیر آن به مطلق کفر و جهل به مقام ربوبی، آن را به معنای «جحود» و «انکار از سر معرفت»، تفسیر کردند که در اینجا به بعضی اشاره می‌شود.

۱-۲- امام باقر (ع) : «کُلُّ شَیءٍ یَجُرّه الانِکارُ وَ الجُحود فَهُوَ الکافِر» (۷۱)

۲-۲- امام کاظم (ع) : وقتی از آن حضرت درباره تقدم کفر و شرک، سئوال کردند فرمود: «اَلکفُر اَقدَم و هُو الجُحود»، وجه اقدمیت کفر نیز، بخاطر کفر ابلیس بود که او با سرپیچی از امر الهی برای سجده به آدم یا وجود شناخت به مقام الوهی منکر آن شد. (۷۲)

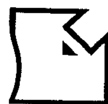
۳-۲- امام صادق (ع) : «لَو اَنَّ العِباد اِذا جَهلُواَ وَ قَفُوا وَ لَم یَجحَدوُا لَم یکَفرُوا» (۷۳)

۴-۲-ابوبصیر از امام صادق (ع) درباره «شاکّ در خدا» سئوال کرد، حضرت فرمود: «کِافرُ یا ابامحمّد»، ابوبصیر دوباره از «شاکّ در مقام نبوت» سئوال کرد، باز امام فرمود : «کافِرٌ»، تا اینجا فرمایش امام (ع) بر علیه این دیدگاه است، اما نکته ظریف، سخن پایانی آن حضرت است که فرمود : «اِنَّما یکفُر اِذا جَحَدَ» (۷۴) این روایات نشان می‌دهد که ملاک عذاب، کفر آگاهانه و از سر لجاجت است.



واسطه بین ایمان و کفر

هرچند در نظر ابتدائی، مردم به دو دسته مؤمن و کافر تقسیم می‌شوند، ولکن ائمه اطهار (علیهم‌السلام) که سرچشمه‌های زلال معرفت دینی‌اند، نگرش دیگر و ظریفی در این باره دارند. جانشینان رسول خدا با الهام از آیات قرآنی، اقسام مردم را به دو دایره «ایمان» و «کفر»، منحصر نفرموده‌اند بل قایل به دسته سومی بنام «مستضعف» و «اهل ضلال» هستند. از منظر روایات، این دسته از مردم، هرچند به پای رهروان حقیقی طریقت ایمان نمی‌رسند ولی اینطور هم نیست که آنان در ردیف کفار و در جهنم منزل گزینند. بل مأوی آنان، موضعی است مادون مؤمنان، که در بعض روایات از آن به «اعراف» تعبیر شده است. در اینجا به بعضی از این اخبار اشاره می‌شود:



۲-۵- امام صادق (ع) بعد از تقسیم مردم به اصناف مختلف می‌فرماید: «النّاسُ عَلی ستّ فِرَقٍ یؤلون کلّهم الی ثَلاثِ فِرق : «الایمان» و «الکفر» و«الضّلال». (۷۵)

۲-۶- در روایاتی، زراره، شاگرد برجسته امام صادق (ع)، مردم را با تمسّک به آیهٔ شریفه «هُوَ الذّی خَلَقَکُم فَمِنکُم کافرٌ وَ مِنکُم مؤمن» به دو گروه مؤمن و کافر، حصر می‌کند. امام (ع) در رّد نظریه وی با اشاره به وجود «مستضعفین» و «اعراف» در کتاب الله، که در حقیقت، واسطهٔ بین ایمان و کفر است، فرمود: «وَاللّهِ ما هُم بِمُؤمنینَ وَلا کِافِرینَ».

نکته بسیار مهم در کلام امام (ع)، تبیین علّت خطا و تندروی «زراره» در تعمیم کفر به تمامی جاهلان امامت است که حضرت به دو عامل جوانی و کینه از مخالفان اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که زراره، اگر از دوران جوانی گذر کنی، این مسائل حل خواهد شد.

«اِنَ کبرتَ رَجَعَتَ وَ تحلّلت عَنکَ عقدک». (۷۶)

۲-۷- در روایتی امام صادق (ع) از زراره، درباره معیار تولّی و تبّری از مردم پرسید. زراره گفت «هرکس با ما (شیعه) است، ما هم بناء تولّی و دوستی را با او می‌گذاریم و هرکه با ما مخالف باشد، از او تبری و دوری می‌جوییم. امام (ع) ضمن هشدار، به و جود گروه سوم اشاره کرد و فرمود: «یا زُرارة قَولُ اللهِ اَصدَقُ مِن قَولِک فَاَیَن الذّین خَلَطُوا عَمَلاً صالِحاً وَ آخر سَیّئاً ؟ اَینَ اَصحابُ الاَعراف ؟ اَینَ المُؤَلّفِة قُلوبُهم» . (۷۷)

در ذیل حدیث، راوی به بلند شدن صدای مباحثه اشاره می‌کند که پیداست مسأله از مسائل ظریف و مهمی است که امثال زراره باید زیاد تدبر و تأمل کنند.

۲-۸- امام باقر (ع) در تفسیر «مستضعف» می‌فرماید: «لاَ یستطیعونَ حیلةً فَیدخُلوا فیِ الکُفرِ وَ لا یَهتدَوُنَ فَیدخُلوا فِی الایمانِ فَلَیسَ هُم مِن الکُفرِ وَ الایمانِ فی‌شیءٍ». (۷۸)

و سماعه از شاگردان امام صادق (ع) نیز در روایتی در تفسیر مستضعف می‌گوید: «هُم لَیسوُا بالمؤمنینَ وَلاَ الکُفّار» (۷۹)

اکثر محدثان و مفسران،به تبع آیات و روایات،

به وجود واسطه‌ای بین کفر و ایمان، بنام «مستضعفون» اشاره کرده‌اند. اما بعضی خواستند به تقیید و یا تأویل نصوص وارده بپردازند که پرداختن به آن در وسع این مقال نمی‌گنجد. اینجا به نظریه صریح یکی از فقهای نامدار عالم تشیع، یعنی زین‌الدین عاملی معروف به شهید ثانی در واسطهٔ بین ایمان و کفر اشاره می‌کنیم.

وی در رد نظریهٔ «عدم واسطه» در آخرت بین مؤمن و کافر، به کسی استشهاد می‌کند که در اثناء تحقیق و تفحصّ از وجود خدا یا حقانیّت اسلام، بدون اعتقاد به کفر، بمیرد و می‌گوید: «والذّی یقتضیه النظّر اَنّ هذا الشّخص لا یحکم علیه بکفر و لابایمان فی زمان النّظر حقیقةً». (۸۰)

۹-۳- روایت آخر را از دعای سوزناک و عارفانه حضرت علی (ع) در کمیل نقل می‌کنیم که فرمود:

«فَبِالیقَینِ اَقطَع لَو لا ما حَکَمْتَ بِه مِن تَعذیبِ جاحدیکَ وَ قَضَیتَ بِه مِن اِخلادِ مُعانِدیکَ لَجَعَلْتَ النارَ کُلَّها بَرداً اوَ سَلاماً وَ ما کانَ لِاَ حَدٍ فیها مَقَرّاً وَ لا مُقاماً لکِنَّکَ تَقَدَّسَتْ اَسماؤُکَ اَقْسَمْتَ اَنْ تَمْلَأَ هَا مِن الْکافرینَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النّاسِ اَجمَعینَ وَ اَن تُخَلِّد فیها الْمعانِدینَ».

از معاصران، مرحوم سید هاشم حسینی طهرانی در تعلیقهٔ خود بر تجرید، به این فراز دعای کمیل استناد کرده است.

پاسخ به اشکالات

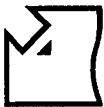
۱ـ شاید اینجا این اشکال توهم شود که در بعض روایات دیگر، شخص شاکّ و غافل و جاهل نیز، کافر تفسیر شده است و از این روایات معلوم می‌شود که کفر، اختصاص به "جحود" ندارد و شامل کافر شاکّ و جاهل نیز می‌شود.

در پاسخ باید گفت که در اینجا روایات مطلق با روایات خاص و مقیّد، تقیید می‌شود، به این صورت که در روایاتی که به شاکّ و جاهل و غافل، اطلاق "کافر" شده مراد، کافری است که دارای توان و تمکّن و قدرت انتخاب طریق ایمان را داشته اما خودش بخاطر عللی از جمله سستی و عدم انجام تکالیف، نخواسته است که خود را از مرحله شّک و غفلت و یا جهل، خارج کنند.

استاد سبحانی، بعد از اینکه جاهل قاصر و غیرمتمکن را داخل عنوان "کافر" در اصطلاح قرآن و سنت نمی‌داند، دربارهٔ روایات دال بر "کفر شاکّ و جاهل قاصر" می‌گوید: «انّ هذه‌الروّایات ناظرةٌ الی المتمکّن، فَاِنَّ الشَّکَّ او الْجَحد اذا استمرّا یکون آیة التسامح فی‌التحقیق و التّقصیر فی‌طلب الحقیقه»(۸۱)

علاوه براین، در پاسخ اشکال فوق می‌توان گفت که مراد از "کفر" در این اخبار، کفر ظاهر و فقهی است، نه کفر حقیقی که ملاک عذاب اخروی است.

توجیه امام (قده): حضرت امام (قده)، بین "کفر واقعی" و "حکم به کفر" (تکفیر)، فرق نهاده‌اند به این معنی که روایات مطلق را در مقام تبیین واقعی کفر کفّار، اعمّ از شاکّ و جاهل و جاحد دانسته‌اند. اما روایاتی که در آنها، کفر، مقیّد به "جحد" شده است،به مسئلهٔ تکفیر آنها در مقام اثبات و ظاهر، مربوط است و "کافر جاهل" یا شاکّ، مادامی که به انکار و جحود نپردازند، هر چند که عندالله،



"کافر"ند اما تکفیر آنان، منوط به جحد است.(۸۲)

۲ـ دومین اشکال، این است که در بعضی آیات و روایات، موضوع عذاب اخروی، "مطلق کفّار" ذکر شده است. مانند آیه ۱۶۱ بقره: «انَّ الَّذینَ کَفروُا وَ ماتوُا اولئکَ عَلیْهِم لَعْنَةُ اللّهِ» کسانیکه کافر شده وبعقیده کفرمردند البته بر آن گروه خدا لعنت میفرستد. و آیه ۵ آل عمران: «انَّ الَّذینَ کَفروُا بِایآتِ اللّهِ لَهُم عَذابُ شَدیدُ».

پاسخ این اشکال نیز، از پاسخ قبلی روشن می‌شود. چرا که می‌توان گفت که این آیات و روایات، مطلق بوده و قابل تقیید و تخصیص به "کافر معاند و مقصّر" هستند، مثلاً آیات ۳۹ بقره «وَالَّذینَ کَفروُا وکَذَّبُوا بآیاٰتِنا اوُلئکَ اَصحابُ النّارِ» و ۸۶ مائده و ۱۹ حدید، «وَالَّذینَ کَفَروُا و کَذَّبُوا آنانکه کافر شدند و تکذیب آیات خدا کردند ایشان اهل جهنم خواهند بود بآیاتِنٰا اولئکَ اَصحابُالْجَحیم»، عمومات آن آیات را تقیید می‌کنند. چرا که قید «وکذّبوا»، قید تأکیدی برای «کفروا» است و یا قید حقیقی و تأسیسی. و در هر دو حال، عذاب جهنّم را متوقف بر تکذیب و عناد کرده است.

یکی از معاصران در این باره می‌نویسد: «باید دانست که کفار عن جهل در حکم مستضعفین و یا از مصادیق مستضعفین‌اند و آیات عذاب، شامل حال کسانی است که دانسته و از روی عناد و لجاج، به حق،تسلیم نشده و ایمان نیاورند... آیاتی که مطلق «کفروا» دارند در این صورت، آیات دستهٔ اول قید آیات دستهٔ دوم و مُخصِّص آنهایند».(۸۳)

علاوه بر التزام به تقیید و تخصیص آیات مطلق، می‌توان در پاسخ آیات مطلق «کفروا»، پاسخ دیگری ذکر کرد و آن این که، «کَفَروُا» که جملهٔ فعلیه است، هرچند مطلق هم ذکر شود، ظهور در" کفر عنادی " و از سر معرفت دارد زیرا جمله فعلیه که به" فاعل ذیشعور "، مختار نسبت داده می‌شود، ظاهر در صدور فعل از ناحیه فاعل از روی قصد و آگاهی است. مراد از «کفروا» در آیه، این می‌شود که کفّار، خودشان از روی قصد و اراده، کفر را انتخاب کرده‌اند.

مرحوم طالقانی در این باره می‌گوید: «جمله فعلیه «کفروا» که مستند به اختیار و اراده و مشعر بر استمرار است، مردمی را می‌نمایاند که با اختیار، کفر را پیشه نموده و بر آن اصرار می‌ورزند نه آنهائی که چون بهائم، در غفلت و بی‌خبری بسر می‌برند و نه آنان که دچار شک ابتدائی یا شک استمراری‌اند.»(۸۴)

۳ـ اشکال سوم از فقیه متبحّر، آقارضا همدانی است. وی که کفر را عنوان جامع بر" شاکّ" و "جاهل"می‌داند، دربارهٔ روایاتی که در آنها کفر، مقیّد به" جحد " شده است مانند «انَّما یکفُر اِذٰا جَحَد» و «اَلنّاسُ اِذٰا جَهَلُوا وَقَفُوا و لَمْ یَجْحَدُ و الَمْ یَکفُروا» معتقد است که موضوع و مخاطب چنین روایات، مسلمانان داخل در اسلام است که بر آنها شکّ و شبهه، عارض شده است نه مطلق کفّار و همهٔ انسانها: «فلایبعدان یکون المراد به انّ الناس المعروضین بالاسلام المعترفین بالشهادتین... و لیس المراد بمثل هذه الروّایات من لم یتدیّن بدین الاسلام و لم یلتزم شرایعه متعذّرا بجهله بالحال



لیس بکافر»(۸۵). در پاسخ محقق همدانی، باید یادآوری کرد که اگر از تنقیح مناط و اطلاقات و عمومات روایات مزبور، صرف نظر شود، باز هم نمی‌توان به ضرس قاطع ادعا کرد که شخص جاهل و شاکّ، کافر نیست، چرا که در این بین، آیات و روایات ظاهر(بل نصّ) در "نفی کفر" و شمردن آن در عِداد" مستضعفین "است که فقیه بزرگوار بدانها متعرّض نشده است.

۳ـ ادلّهٔ عقلی

اگر قایل به "عقاب مطلق کفّار" باشیم (که شمار آنان،از شمار مؤمنان،به مراتب بیشتر است) و ملتزم به کیفر ابدی و عدم نجات آنان در قیامت شویم، یک سری اشکلات لازم می‌آید که عقل، آن را باطل و غیرقابل التزام میداند. نگارنده در مقاله مستقل به تحلیل و تبیین این اشکالات پرداخته است.(۸۶) اما اینجا با اشاره از آن می‌گذریم:

۱-۳- قبح عقاب بلا بیان: اولین نکته تاریکی که عقل، در حکم به "عقاب مطلق کفار" اعمّ از جاهل و غافل و شاکّ می‌بیند، عقاب و کیفر بدون بیان و حجّت است و به این نکته، خود آیات قرآنی و روایات،اشاره کرده‌اند که پیشتر به تبیین آن پرداختیم.

۲-۳- لزوم عبث بودن آفرینش کافر: اگر آینده‌ای برای کفّار، قایل نشویم و یا آیندهٔ آنان را عذاب و کیفر سرمدی در جهنّم، پیش‌بینی کنیم،این سئوال ذهن را می‌گزد که خداوند حکیم و مهربان، از آفرینش انسانهای کافر که در اکثریت نیز هستند؛ چه غایت و انگیزه‌ای داشته است؟ آیا خداوند، آنان را برای عذب ابدی خلق کرده است؟ یا این که برای تعالی آنان و برای بهشت، خلق کرده است امّا خودشان به اختیار خود راه جهنم را انتخاب کرده‌اند؟ در اینجا این سئوال سبز می‌شود که چرا خداوند که عالم به سرنوشت کفار بود، اصلاً آنان را خلق کرد؟

متفکران و عرفای اسلامی برای دفع این شبهات، به دو طریق ذیل، تمسک کردند:

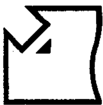
الف ـ تقیید کیفر "کفّار" به کفار "معاند": که در این صورت، انسانهایی که در جهنّم، در عذاب خواهند بود جدّاً تعدادشان، خیلی کم خواهند بود چرا که انسانهای کافر معاند، در طول تاریخ، انگشت شمار بودند بل اکثریت را مردم عامی که ساده و بقول قرآن کریم «مستضعف»، هستند تشکیل می‌دهند و آنان نیز بنا به منطق قرآن و روایات و فلاسفه، از نجات یافتگان‌اند.

بیشتر اصحاب جنت ابلهند
تازشّر فیلسوفی می‌رهند

(مثنوی معنوی، دفتر ۶، بیت ۲۳۷۰)

شیخ‌الرئیس بوعلی سینا هشدار میدهد که مبادا ره‌یافته‌گان آخرت را در عدد محدودی، حصر کنید بل آن شامل جاهلان نیز می‌شود، «و لا تصنع الی من یجعل النجاة وقفاً علی عَدَدٍ و مصروفةً عن اهل الجهل»(۸۷).

متفکر شهید، مطهری دربارهٔ موضع حکمای اسلامی می‌نویسد: «به نظر حکمای اسلام از قبیل بوعلی و صدرالمتألهین، اکثریت مردمی که به



"حقیقت"، اعتراف ندارند، قاصرند نه مقصر. چنین اشخاصی اگر خداشناس هم نباشند، معذّب نخواهند شد.»(۸۸).

اما این که چنین انسانهایی به بهشت می‌روند یا در موضعی مادون بهشت بنام «اعراف» از خوان رحمت الهی متّنعم می‌گردند، خارج از موضوع است.

ب ـ دومین طریق برای دفع اشکالات، راه حل عرفا است که قایل به "انقطاع عذاب کفار" حتی کفّار معاند و منافق هستند و معتقدند که کفار، بعد از انقطاع عذاب، بالاخره به آمال و نوعی کامروائی مناسب حال خود، خواهند رسید.

حاصل آنکه بنا به دو مشرب فوق، آفرینش کفّار، دارای غایت حکیمانه که متناسب با ذات قدس الهی است، خواهد بود.

۳-۳- تنافی با فطرت: قول به "کفر اکثریت مردم" و به تبع آن، عذاب سرمدی کفار، با بقاء فطرت توحیدی که مورد وفاق فلاسفه و متکلمان است، تهافت دارد. علاوه بر آن، آیات و روایاتی نیز بر آن دلالت می‌کنند، «کُلُّ مَولودٍ یُولَدُ عَلی الْفِطرَةِ حَتّی یکونُ ابواهُ یُهَوّدانِه اَو یُنَصِّرانِه»(۸۹).

البته مطابق روایت شریف، می‌پذیریم که کفر، مانند یهودیت و مسیحیّت، حجابی بر گوهر نورانی فطرت می‌پوشاند، اما این که کفر، هرچند کفر جحود و نفاق، بنیاد فطرت را از اساس از بین ببرد، التزام به آن جداً مشکل است و با ادّلهٔ "عمومیّت فطرت"، ناسازگار است. صدر المتألهین دربارهٔ بقاء فطرت در انسان کافر منافق که در جهنم در اسفل‌السافلین منزل می‌گزینند، می‌گوید: «انّ الّرحمة واسعةُ والفطرة باقیةُ و الآلام دالة علی وجود جوهر اصلی مقاوم لها»(۹۰).

حکیم الهی، قمشه‌ای درباره حجاب "شرک" می‌گوید(۹۱):

خلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند
این شرک، عارضی شمر، عارضی یزول

ارزیابی و جمع‌بندی

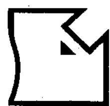
از مطالب گذشته و تأمل در فروض و صور مختلف ایمان و شناخت خداوند و عدم آن که هر کدام دارای احکام خاص خود است، صور ذیل استخراج می‌شود:

۱ـ علم به خدا: در این فرض، انسان واقعاً علم و شناخت فی‌الجمله به وجود خداوند و نبوت دارد و می‌داند که خدایی هست و فلان پیامبر نیز پیامبر بر حق عصر حاضر است. خود این فرض، به دو صورت ذیل تقسیم می‌شود:

الف) انسان در مقام عمل نیز به اعتقاد و علم خود، ترتیب اثر دهد و خود را در جرگهٔ مؤمنان قرار دهد، نه این که باوجود علم و شناخت بخدا و پیامبر خاصّ، برخلاف عقیدهٔ خود، حرکت کند. در این فرض، انسان ملتزم به اعتقاد خود، مؤمن و مأجور خواهد بود.

ب) برخلاف فرض سابق، انسان، در جهت خلاف عقیدهٔ خود، حرکت کند و به "جحد" و انکار خدا و پیامبرش باوجود شناخت آن، بپردازد.

در تبیین مفهوم "جحد" و "انکار"، دو احتمال



وجود دارد: اول این که مراد از جحد، نفی و عدم قبول باطنی و اعتقادی باشد، که به جمع نقیضین برمی‌گردد زیرا از یک طرف، می‌گوییم مطابق فرض، انسانی در واقع، عالِم به وجود خداست و از طرف دیگر، گفته می‌شود که انسان، جاحد آن است و از روی اعتقاد، آن را ردّ و نفی می‌کند و نمی‌پذیرد.

بالاخره، اگر اعتقاد به خدا دارد، نمی‌تواند آن را نفی و انکار کند، و اما اگر فاقد اعتقاد است، خارج از فرض است. احتمال دوم، این که مراد از انکار، "کتمان و پوشیدن حقّ" باشد، به این معنی که معتقد به وجود خدا و حقانیّت پیامبر خاصی است امّا در مقام عمل، به ظاهر، منکر آن است و حقیقت آن را می‌پوشاند، گرچه در ته دل، مؤمن و معتقد به آن است. در این فرض، گناه و خطای شخص منکر، عدم ایمان یا عدم گرویدن به رسالت و نبوت پیامبر خداست که در حقیقت، از امر الهی، سرپیچی می‌کند، نه این که کیفر و گناه، به خاطر اعتقاد و گرایش قلبی باشد.نیز به چنین شخصی، "کافر معاند" اطلاق می‌شود و آیاتی بر آن دلالت می‌کند.

۲ـ علم به عدم خدا: در این فرض، شخصی بنا به عللی، بعد از تحقیق و فحص، به این نتیجه قطعی می‌رسد که جهان موجود، دارای آفریدگاری بنام «خدا» نیست و یا فلان پیامبر، پیامبر برحقّ خدا نیست. چنین شخصی، اگر در تحقیق و فحص خود، کوتاهی نکرده و سعی کامل انجام داده و ادلّه و علل معتبر ـ پیش او ـ شخص را به چنین رهیافتی سوق داده است، این شخص، معذور و عقابی متوجّه او نیست چرا که بیان و حجّت حقّ، پیش او تمام نشده است.

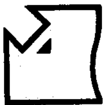
از اینجا تکلیف و وضع پیروان ادیان و مذاهب دیگر، مانند مسیحیت، یهودیت، و فرق و مذاهب مختلف تشیع و تسنن، روشن می‌شود. چرا که اگر پیروان این ادیان و مذاهب، به حقانیّت ادیان خود، قطع و یقین داشته باشند به تکالیف دینی و مذهبی خود، بدرستی و صادقانه عمل نمایند، چنین اشخاصی در مقام اعتقاد و عمل، معذور و مأجور خواهند بود.استاد محمدتقی جعفری درباره معذوریت ادیان دیگر مانند مسیحیت، نظریه‌ای داشته‌اند که پیشتر بیان شد.

تذکار

نکته ظریفی که در این فرض، وجود دارد، عدم تحقّق آن در خارج است. یعنی از بدو آفرینش انسان تا ختم آن، ما هرگز انسانی را نمی‌توانیم پیدا کنیم که از روی علم و شناخت، منکر و نافی وجود خداوند باشد، برای این که تصور حقیقی وجود خداوند، بذاته مستلزم تصدیق آن است، و بقول علماء منطق،

مانند تصور "عدد چهار" که مستلزم تصوّر "زوجیت" آن نیز می باشد.

لذا آنان که مدّعی انکار و نفی خدایند، در حقیقت، چون نتوانستند لمعی از حقیقت وجود اعلی را تصور کنند، به نفی آن حکم راندند، و در نفس‌الامر، آنان، اوهام و خیالات ذهنی خود را (که از آن، خدا ساختند)، نفی و انکار می‌کنند. چون حقیقت راندیدند، ره افسانه زدند. این حکم، بعینه در شخص "شاکّ" نیز سیلان دارد چرا که شکّ و



کسانی که به نوعی تجربه باطنی دارند، یک سؤال سرنوشت ساز است. بین یک «نبی» ویک مرد باطنی، تفاوتهای مهمی هست. و در کلام ما، معیارهائی وجود دارد که بفهمیم کدام یک از اینها مکاشفه عادی است ولی دیگری مکاشفه عادی خودش نیست، بلکه از جانب خداوند به رسالت، برگزیده شده است. یا اینکه مثلاً آیا عبارات و الفاظ، مال خودش است یا از طرف خداست؟!

دکتر لگنهاوزن: این خیلی مشکل نیست. اولاً در هیچ دینی، چیزی مثل قرآن نیست. یکی از اشتباهات رائج، این است که گمان می‌شود که مسیحی‌ها کتاب مقدس(انجیل)، را پیام وحی خداوند به حضرت عیسی (ع) می‌دانند. چنین نیست و خود مسیحی‌ها هم چنین عقیده‌ای ندارد. این چهار انجیل در کتاب مقدس، حدود هفتصد سال بعد از مسیح نوشته شد و بیشتر، سیرهٔ عملی مسیح است. پس اگر ما دنبال «وحی» هستیم اولاً بدانیم که هیچ دینی بجز اسلام، ادّعا ندارد که یک متن خالص «وحی» در اختیار دارد. حدیث داریم از انبیاء ولی هیچ چیز به عنوان «کتاب نبّی» نداریم. خود مسیحیها هم این را قبول دارند و البته توجیه دیگری دارند. می‌گویند که خود حضرت مسیح اصلاً وحی خداست، پس لازم نیست که کتاب بیاورد. زندگی ایشان، کافی است. با وجود زندگی حضرت مسیح، دیگر احتیاجی به «وحی» نیست. چیز دیگری لازم نیست. پس اصلاً مقایسه نباید بین قرآن و کتاب مقدس بکنیم. آن چیز که خود مسیحی‌ها دربارهٔ حضرت مسیح می‌گویند با آن چیز که مسلمانان راجع به وحی و قرآن می‌گوید، خیلی فرق دارد.

کتاب نقد: البته نزد مسلمانها، معیار اینکه چه چیز، «وحی» بوده است وچه چیزهائی، وحی الاهی نیست، معیار تشخیص، رجوع به قرآن است واگر رجوع به قرآن بکنیم، واضح است که چه چیز، یک تجربهٔ معمولی از سنخ تجربیات عرفا و صوفیه است و یاحتی یک القاء شیطانی است و چه چیز، کلام خداست.



دکتر لگنهاوزن: اینجا من ملاک عمومی ندادم. عرض کردم حتی اگر به ادّعای خود ادیان، نگاه کنیم، هیچکدام مدّعی «وحی خالص» مثل قرآن نیستند.

بگذارید قضیه‌ای را تعریف کنم. در تگزاس آمریکا یک سخنرانی از هانس کوک شنیدم. هانس کوک یک متکلم کاتولیک است. ایشان در دانشگاهی که من درس می‌خواندم، سخنرانی داشت. در بین سخنرانی، گفت من قبول دارم که حضرت محمد (ص) واقعا پیامبر خداست. چند تا مسلمان آنجا بودند و تکبیر فرستادند. گفتند الحمدلله که مسلمان شد. ایشان گفت نه مسلمان نشدم. گفتند چطور؟ شما گفتید که محمّد (ص) رسول خداست؟ ایشان گفت بله، امّا می‌گویم که حضرت مسیح، خود خداست. (با خنده)

پرسیدید فرق قرآن با آنچه عارفان و ... می‌گویند چیست؟! البته معجزه نقش دارد. خود قرآن کریم خیلی تأکید می‌کند که آنچه در قرآن هست، چیزهایی است که قبلاً بر پیامبران پیشین فرو آمده است. وقتی مقایسه

تـردید آنـان، از عـدم تـصور صـحیح "خـداونـد"، نشأت‌می‌گیرد.

استاد محمدتقی جعفری در این باره می‌گوید: «قاطعانه میگویم تاکنون هیچ منکر و مردّدی در طول تاریخ پیدا نشده است، بلکه نمی‌تواند پـیدا شود، که "مفهوم حقیقی خدا" را دریافت کند و آن را مورد انکار یا تردید قرار دهد. مـنکران خـدا، یک تصور ساختهٔ ذهن خود را به عنوان خدا، برای خود مطرح می‌کنند سپس بدون توجه به این که چنان مفهومی، شایستهٔ انطباق بر مفهوم حـقیقی خـدا نیست، آن را منکر می‌شوند.»(۹۲)

به همین نکته ظریف، سخن محقّق طـوسی اشاره دارد که فرمود: «وَ محالِ أن یؤدّی الاجتهاد الی الکُفر».(۹۳)

۳ـ عدم علم به خدا (جهل): شخص و یا اشخاصی که اصلاً مـتوجه وجـود خـدا نـیستند و نمی‌دانند که خدایی و پیامبرانی هست، بل بخاطر عدم وجود بیان و حجت، در جهل و نادانی کـامل بسر می‌برند، این دسته از مردم، در مقابل اعتقاد و عقیده خود، معذور و در مقابل اعمال اخلاقی خود، مسئول خواهند بود. از مصادیق بارز این فـرض، عـوام کمونیستهای عصر حاضر بودند که از جاهلان قاصرند.

همینطور است کسی که عالم به خدا باشد امّا دربارهٔ اصل "نبوّت" و یانبوّت خاصّه، جاهل قاصر باشد. اما اگر اندک توجهی به خداوند و یا پیامبری داشته باشند، مثلاً از کانالهای مختلف غیرموثق و در حدّ احتمال، بشـنوند کـه خـدایـی و پـیامبری هست، اما با وجود این، به چنین احتمالی و به حسّ مذهبی خود، هیچگونه اعتنا و ترتیب اثری ندهد و نخواهد خودش را بنا به سـهل‌انگـاری و فـرار از تکلیف؛ از منجلاب جهل بـیرون بکشـد، مسـلماً چـنین اشـخاصی مـعذور نـخواهـند بـود و بـاید پاسخگوی این بی‌تفاوتی خودشان باشند.(۹۴)

۴ـ شکّ در خدا: این فرض ایـضاً، مشـابه فرض دوم است. یعنی تردید شخص درباره وجود خداوند، رهآورد تحقیق و جستجوی خود وی باشد، و اگر در فحص خود، به قدر وسع خود، جهد و تلاش نماید،معذور و در صورت کوتاهی، مسئول خواهد بود.

نتیجه:

تأمل دوباره در فروض گذشته و تطبیق آن بر جوامع مختلف بشری که شامل ادیـان و مـذاهب مختلف و یا جوامع بـی‌دین است، مـا را بـه ایـن رهیافت می‌رساند که کثریت انسانها در آخرت، در شمار نجات‌یافتگان و مـتنعمان از سـفره فـیض الهی خواهند بود. هرچـند آنـان در دنـیا در عـداد انسانهای بی‌دین و یا متدیّن به ادیـانی و فـرقی بودند که حقّانیت آن، منقضی شده و یا ناب نبوده است. اکثریت انسانها بخاطر عدم وجود "بـیان" و "حجّت معتبر"، معذورانـد و از ایـن رو هـرچـند در صراط مستقیم، که امروزه در دین مبین «اسلام» تجلی پیدا کرده است، گام برنمی‌دارند، اما بـقول متفکر شهید مطهری چه بسا انسانهای با ایمان و باتقوی و پاک هستند.

زرتشتی و یهودی و مسیحی و هندو، بی‌دین و بادین، هرچند همه، در ره حقیقت و صـراط نـاب



مستقیم نیستند و بسیاری بر باطل اند، مع ذلک «همه را عذر بنه» و در صورت عدم عناد و تقصیر، که انسانهای نادر و شاذّی را تشکیل می‌دهند، اغلب در آخرت و عاقبت پس از تسویهٔ حساب، از کامروایان خواهند بود. از اینجا ضعف استدلال کسانی که "اهل نجات بودن اکثریت مردم" را دستاویز «پلورالیزم دینی» قرار دادند، آشکار می‌شود. چرا که اهل نجات بودن، با قول به معذوریت اکثریت مردم نیز می‌سازد و هیچ داعی وجود ندارد که از ترس اینکه مبادا اکثریت خلق خدا به جهنم بروند، ملتزم به "حقّانیت همه ادیان" در عرض هم، باشیم.

نباید از حقّانیت اسلام، و باطل بودن سایر ادیان و شقاوت اکثریت مردم و دوری کامل از فطرت و هلاکت آنان را استنتاج کنیم. چرا که هرچند، چنین آرای متناقضی در لوای "حقیقت واحده" نمی‌گنجد و لکن در مجموعهٔ بزرگی بنام «معذوریت» جمع میشود، که بنظر می‌رسد کلید حل مشکلات و توجیهات مسائل غامض پلورالیزم می‌باشد.

در یک کلام، پلورالیزم بمعنای "معذوریّت اکثریت قریب به اتفاق مردم" از تشرّف به دین مبین اسلام و مذهب نورانی تشیع، که ملازم به رفع عقاب، و نشستن در کنار خوان لطف الهی است، مورد قبول است، اما پلورالیسم به معنای "حقّانیت سایر ادیان" در عرض حقّانیت دین مبین اسلام، امر منفی و مخالف آیات و روایت متواتر است.

پی‌نوشتها

۱- مثلاً در انجیل میخوانیم: «هیچکس به پدر راه نمی‌یابد مگر از طریق من». یوحنّا ۱۴: ۶. ادعای انحصار رستگاری به کلیسا در مسیحیت، در سده سوم میلادی، به صورت رسمی مقبولیت یافت.
و در آیین هندو به «وداها» به عنوان سندی جاودانه ودارای احکام وارزش مطلق احترام می‌گذارند و بودائی ها همواره تعالیم «گوتامابودا» را به عنوان «دارما» نامیده وآن را تنها طریقی می‌دانند که می‌تواند انسانها را از توهم و بدبختی نجات دهد. نقل از «جان هیک» فلسفه دین، بهرام راد، انتشارات بین‌المللی المهدی، ص ۳۲.
۲-راغب اصفهانی، المفردات، ماده کفر
۳-جوهری، الصحاح، انتشارات امیری، ج ۲، ص ۸۰۷
۴-ابن منظور، لسان العرب، نشر أدب الحوزة قم، ۱۴۰۵، ج ۵، ماده کفر، ص ۱۴۷
۵-محمد مرتضی الزبیدی، تاج العروس، منشورات دار مکتبة‌الحیاة، بیروت، ج ۳، ماده کفر، ص۵۳۴
٦- سیدیزدی، العروة‌الوثقی، کتاب الطهارة، فصل نجاسات.
۷-شیخ اعلم انصاری، کتاب الطهارة، باب النجاسات (الثامن الکافر)، چاپ رحلی، بدون صفحه.
۸- حاج‌آقا رضا همدانی، کتاب الطهارة، باب النجاسات (الکافر)، چاپ رحلی، چاپخانه صدری، ۱۳۸٦ هـ ص ۵٦۳.
۹-امام خمینی، کتاب الطهارة، مطبعة‌الأداب فی‌النجف ۱۳۸۹ هـ ج ۳ ص ۳۱۴.
۱۰-آقارضا همدانی، کتاب الطهارة، ص ۵٦۴.
۱۱-کتاب الطهارة ج ۳. ص ۳۲۱
۱۲- امام خمینی (قده)، کتاب الطهارة
۱۳-سیدمرتضی، الذخیره، انتشارات اسلامی قم، ص ۵۳۴
۱۴-محقق طوسی، کشف المراد، آخر بحث معاد، انتشارات اسلامی قم، ص
۱۵-علامه حلی، همان
۱۶-فخر رازی، تفسیر کبیر، چاپ بیروت، ج ۲، ص ۳۸ و



۱۷-ابن میثم بحرانی، قواعدالمرام، ص ۱۷۱.
۱۸-جمعی رازی، المنقذ من التقلید، انتشارات اسلامی قم، ج ۲، ص ۱۶۱.
۱۹-قاضی ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۳۱.
۲۰- سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۲۴.
۲۱- فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، ص ۴۴۳.
۲۲- عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان
۲۳- حاجی سبزواری، شرح المنظومه، طبع قدیم.
۲۴- عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، ص ۴۴، دانشگاه پاریس،
۲۵- شرح گلشن راز، ص ۶۴۲. با تصحیح و مقدمه فرانسوی مارشیران موله، تهران، ۱۳۴۱.
۲۶. رک: بحارالانوار، چاپ بیروت، ج ۶۹، ص ۱۰۰. و ایضاً رک: المیزان، ج ۱ ص ۵۳.
۲۷- نقل از، محمدی الری شهری، میزان الحکمة، مکتب الاعلام الاسلامی قم، ۱۴۰۴ هـ ج ۸، ماده کفر
۲۸- اصول کافی، ج ۳، ص ۵۵. کتاب الایمان و الکفر.
۲۹-پ همان. ج ۴، ص ۹۸. و ایضاً بحار، ج ۶۹، ص ۱۲۷.
۳۰. کافی، ج ۴، ص ۱۱۸.
۳۱- بحار، ج ۶۹، ص ۱۳۳
۳۲- رک: تلخیص المحصل، ص ۴۰۱،
۳۳- رک: شرح المواقف، انتشارات رضی قم ج ۸، ص ۳۰۷.
۳۴- رک: شرح المقاصد، انتشارات رضی قم ج ۵، ص ۱۳۱.
۳۵. شرح المواقف، ج ۸ ص ۳۰۸.
۳۶- رک: شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۳۱.
۳۷- رک: شماره ۳۸
۳۸- رک: المنقذ من التقلید، ج ۲، ص ۱۶۱، انتشارات اسلامی قم.
۳۹. خواجه طوسی، نقد المحصل، ص ۴۰.
۴۰. قاضی ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۰۸.
۴۱- ابن حزم، الفصل، دارالمعرفة بیروت، ۱۳۹۰ هـ. ج ۴، ص ۶۰
۴۲- محمد غزالی، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، با تصحیح نعسانی، چاپ جلی مصر، ص ۲۳
۴۳- فخر رازی، نقد المحصل، ص ۴۰. دانشگاه تهران و مگ‌گیل به اهتمام عبدالله نورانی، تهران ۱۳۵۲.
۴۴- همان.
۴۵. رک: بحارالانوار، ج ۶۹ و مرأةالعقول، ج ۱۱.
۴۶- نقل از مقدمه الحدائق الناضره ۱۴۰، ص ۸۶، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ هـ
۴۷- همان
۴۸- صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیار قم، با تصحیح محمدخواجوی، ج ۳، ص ۷۴.
۴۹- فیض کاشانی الوافی فی شرح اصول الکافی، مکتبةامیرالمومنین اصفهان، ج ۴۰، ص ۹۹.
۵۰- حکیم حسن لاهیجی، زواهر الحکم، این رساله در مجموعه منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد ۳، ص ۳۵۷ به اهتمام استاد جلال‌الدین آشتیانی چاپ شده است.
۵۱- علامه شعرانی، شرح کشف المراد، ص ۵۸۱.
۵۲- حکیم هیدجی، تعلیقه علی شرح المنظومه، انتشارات اعلمی تهران، سال ۱۳۶۳، ص ۵۸۲.
۵۳- سیدهاشم حسینی طهرانی، تعلیقه علی شرح تجریه‌الاعتقاد، طبعة تبریز، ج ۲، ص ۸۲۷.
۵۴- علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۵۲
۵۵- همان، ج ۳، ص ۱۲۰
۵۶- مرتضی مطهری، مجموعه آثار ----- ج ۱، ص ۲۹۳، کتاب عدل الهی.
۵۷- همان، ص ۲۹۴.
۵۸- همان، ج ۳، ص ۴۳۹.
۵۹- همان. ص ۴۲۷.
۶۰- محمدتقی جعفری، برگزیده افکار راسل.
۶۱- شرح نهج‌البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۵۲.
۶۲- همان.
۶۳- جعفر سبحانی، کتاب الایمان و الکفر، مؤسسه امام

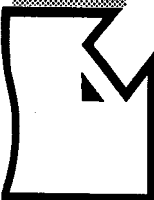


صادق (ع) قم، ص ۹۹.
۶۴- سیدمحمود طالقانی، تفسیر پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۶۴.
۶۵- شهید ثانی (زین‌الدین عاملی)، حقایق الایمان، ص ۴۹، این کتاب در ضمن کتاب کشف الفوائد علامه حلی، توسط انتشارات مکتب اسلام تبریز در سال ۱۳۶۰ چاپ شده است.
۶۶- شیخ یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱ ، ص ۸۶.
۶۷- آیة‌ا... سیدابوالقاسم خوئی، التنقیح، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۵۸، دارالهادی «المطبوعات قم، چاپ سوم».
۶۸- آیة‌ا... منتظری، کتاب الزکاة، ص ۱۴.
۶۹- شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۰۸.
۷۰. رک: المیزان، ج ۵، ص ۵۲.
۷۱- محدث کلینی، اصول کافی، دفتر نشر فرهنگ اهل البیت، با ترجمه و شرح سیدهاشم رسولی کتاب الایمان و الکفر ح ۱۵، ج ۴، ص ۱۰۰.
۷۲- همان ص ۹۵.
۷۳- شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ابواب مقدمةالعبادات، پ ۲، حدیث ۸، ج ۱، ص ۲۱، چاپ بیروت.
۷۴-کافی ج ۴، ص ۱۱۸.
۷۵- همان، ص ۹۱، باب اصناف الناس ح ۱.
۷۶- همان، ص ۱۲۵.
۷۷- همان، ص ۹۲، ج ۳.
۷۸- بحارالانوار، ج ۶۹. ص ۱۶۲.
۷۹- همان، ص ۱۶۳.
۸۰- شهید ثانی، حقایق الایمان، ص ۵۰.
۸۱. جعفر سبحانی، کتاب الایمان و الکفر، ص ۹۸. مؤسسه امام صادق «ع» قم، ۱۴۱۶ هـ
۸۲. امام خمینی، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۳۱۴: «ما فی بعض الروایات مما یوهم خلاف ذلک لابد من توجیهه، و لعل المراد انه لایحکم الکفره الا مع الجحود و من المتمل این یکون «یکفر» من التفعیل مبنیاً معلی المفعول، بل هو مقتضی الجمع بین صدرها و ذیلهما و مقتضی الجمع بینها و بین غیرها مما حکم فیه بکفر الشاک».
۸۳. سیدعلی اکبر قریشی، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه ج ۶، ص ۱۲۶. ماده کفر.
۸۴. سیدمحمود طالقانی، تفسیر پرتوی از قرآن. شرکت . سهامی انتشار، چاپ سوم، ج ۱، ص ۶۴
۸۵. آقا رضا همدانی، کتاب الطهارة، ص ۵۶۳.
۸۶. رک: از همین قلم، مقاله تأملی در جاودانگی عذاب کفار، مندرج در مجله کیهان اندیشه شماره‌های ۷۴، ۷۳، ۷۲.
۸۷. بوعلی سینا، شرح اشارات، چاپ کتابخانه آیةا... نجفی مرعشی. قم، نمط هفتم. ج ۲، ص ۸۳.
۸۸. شهیدمطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۴۲.
۸۹. اصول کافی ج
۹۰. صدرالمتألهین، الحکمةالمتعالیة، ج ۹، ص ۳۵۱.
۹۱. نقل از، مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۲۹، کتاب عدل الهی.
۹۲. محمدتقی جعفری، مجله کیهان فرهنگی، سال ۱۳۷۱، شماره ۱۱، ص ۲۱، ستون سوم.
۹۳. محقق طوسی، نقد ۴۱ صل . ص ۴۱۱.
۹۴. آیةا... آذری قمی از فقهای معاصر در این باره می‌گوید: «اگر کسی در وجود خداوند متعال شک داشته باشد یا یقین به عدم او داشته باشد و به همین جهت به خداوند ایمان نیاورده است برحسب لغت کافر نیست گرچه در مقدمات تقصیر کرده باشد. عقوبت اخروی هم منوط به تقصیر در مقدمات است اگر در آنها تقصیر نکرده باشد عذاب ندارد... اگر یهودی فقط به معتقدات و احکام مذهب خود باور داشته باشد و با سعی و تلاش هم به مذهب و دین اسلام و مسیحیت پی نبرده باشد از نظر لغع و قرآن و سنت کافر نبوده و معذب نیست» رک: آذری قمی، شرحی بر وصیت نامه امام خمینی (قده) جلد اول. صفحات ۴۰۸ و ۴۰۷، و ایضاً رک: روزنامه رسالت، ششم آبان ۱۳۶۹، شماره ۱۳۸۸، ص ۱ و ۱۱.



«ولایت فقیه» در مقبولهٔ ابن حنظله *

قربانعلی درّی‌نجف‌آبادی



بدون تردید، تتبّع در ابواب فقهی و قوانین اسلام هر کس را به یقین خواهد رساند که این دین، دین ادارهٔ‌جامعه است و برای شئون فردی و اجتماعی بشر، قانون آورده و انسان را مهمل و بلا تکلیف رها نکرده است، در باب شئون اساسی حیات او موضع گرفته و برای اجرای این احکام، نسبت به مسئلهٔ حکومت ،حسّاسیت نشان داده و درباب حاکمیت و حاکم، شرط و شروط گذارده است. در ضرورت تشکیل حکومتی که تابع ضوابط اسلامی باشد ،تردیدو اختلافی میان اکثریت علماء مذاهب اسلامی نیست. البته باید گروهی از خوارج را استثناء کرد که در اصل تشکیل حکومت، تشکیک نمودندوافکار عمومی جهان اسلام، آنان را نپذیرفت.

فقهاء در مقام استدلال برای حکومت، ولایت و حدود اختیارات فقیه به اَدلهٔ عقلی و نقلی بسیاری تمسک کرده‌اند که به اقتضای بحث، همواره در بعضی از ادّله و میزان دلالت و یا اعتبار سند و متن آنها میان اهل فن، بحث و مناقشه علمی، فقهی و حدیث شناختی جریان داشته است.

یکی از روایاتی که در این بحث‌بدان پرداخته شده، حدیث معروف به «مقبولهٔ عمر بن‌حنظله»(۱) است که نوعاً در فقه و اصول و در کتاب قضا، در بحث تعادل و تراجیح و اجتهاد و تقلید،مورد استنادبوده ودراین که آیا صرفاًبه قضاوت، مربوط است و یا شامل مقولهٔ حکومت‌نیز می باشد و ....گفتگوهائی فقهی در جریان بوده است .

ما در اینجا به سه نکته درباب این حدیث اشاره می‌کنیم:

مطلب اول: استدلال بر«ولایت فقیه»، مطلقاً منحصر به این حدیث شریف نبوده است تا با تردید و مناقشه در آن، اساس «ولایت فقیه» زیر سئوال برود.

گرچه استدلال به حدیث شریف، از نظر بزرگان فقها تا حدودی تمام است و ما در پایان

همین نوشتار بیان حضرت امام «ره» و مرحوم آیة الله بروجردی «ره» را نیز ذکر خواهیم کرد. علاقه‌مندان می‌توانند به کتب فقهی متعدّدی که در باب ولایت فقیه نگاشته شده از جمله ، "عوائد الایام" اثر گرانسنگ مرحوم ملاّ احمد نراقی«ره» (متوفی ۱۲۴۵ق) مراجعه نمایند.

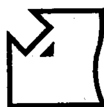
مرحوم نراقی در کتاب تحقیقی عوائد الایام، از جمله، به نوزده روایت استدلال فرموده‌است که حدیث شانزدهم، همین «مقبوله عمربن حنظله» است. مؤلّف شریف به استناد مقبوله، شؤون وحدود اختیارات و وظائف فقیه در افتاء،قضاء،حکومت و تصرف در اموال عمومی و بیت المال مسلمانها را بررسی کرده ودر خلال مباحث می‌فرماید:

«جمیع آنچه برای امام معصوم(ع)، مباشرت و اقدام دربارهٔ آن لازم بود، برای فقیه نیز ثابت است».

پیداست فقیهی که میخواهد عهده دار امور امت اسلامی بشود،به دلالت صریح روایات باید شرائط و ویژگیهائی‌خاص را دارا باشد: زمان شناس و آگاه به حوادث روزگار، عارف به حلال و حرام الهی، دارای کفایت و درایت و تدبیر لازم وبرخوردار از عدالت و تقوی باشد وپایمال هوس وگرفتار حبّ دنیانباشد.(۲)

مطلب دوم: درباب سند« مقبوله» باید گفت که همهٔ راویان حدیث تا عمر بن‌حنظله از شخصیتهای برجسته و شناخته شده هستند:

«مرحوم کلینی، از محمد بن یحیی، از محمد بن حسین، از محمد بن عیسی، از صفوان، از داود بن حصین، از عمر بن حنظله.»



شخصیتهای ذکر شده، همه و همه ،شناخته شده و قابل اعتمادهستند. نسبت به« عمر بن حنظله» در کتابهای رجالی، معرّفی کاملی ارائه نشده امّا بزرگان، حدیث را در جوامع اصلی روائی‌شیعه (کافی ،تهذیب‌و من لایحضره الفقیه)به نقل‌آورده اند. (یعنی در سه کتاب ازچهار کتاب‌اصلی شیعه) و در ابواب مختلف نیز به آن استدلال و عمل کرده‌اند و هر ضعف احتمالی، با «شهرت در نقل» و « شهرت عملی اصحاب» جبران شده است .

متن این قبیل سئوال و جوابها، کاملاً نشان می‌دهد که سئوال کننده، خود اهل فضل و آشنابه مبانی اهل بیت و مورد تایید آنها بوده که امام (ع) این قبیل مسائل‌مهم را با او در میان گذاشته‌اند و از مراجعه به دیگران نهی فرموده و مراجعه به غیر اهل بیت وبه غیر فقهای شیعه را ،«مراجعه به طاغوت» اعلام داشته‌اند. این نشان‌دهندهٔ شدت اعتماد امام(ع) به عمربن حنظله است.

مرحوم «علاّمه مامقانی» نیز در رجال خود پس از ذکر دو حدیث در رابطه با وی، می‌گوید : « وَ نَفْهَمُ مِن هٰذَیْنِ الْحَدیثَینِ توثیقه»(۳) از این دو حدیث روشن است که راوی، مورد اعتماد امام(ع) بوده است. امام (ع) در

یکی از آن دو حدیث فرموده: «او بر ما دروغ نمی‌بندد» و در حدیث دیگر: «تو رسول و نماینده من هستی» و...

مرحوم مامقانی، از قول شهید ثانی(ره) نیز نقل می‌کند که فرموده است «من با تحقیق، به ثقه بودن "عمربن حنظله"، رسیده‌ام گرچه اصحاب درباره او چیزی نفرمایند.»

مرحوم مامقانی در تأیید نامبرده و مفاد دو حدیثی که نشان دهندهٔ وثاقت «عمر بن حنظله» است، نکاتی فرموده که ذیلاً به برخی اشاره می‌شود:

۱- عمر بن حنظله، روایات متعددی از ائمه(ع) نقل کرده و این نشان دهندهٔ منزلت او نزد ائمه طاهرین است زیرا امام صادق(ع) فرموده است: اعْرِفوا مَنازِلَ الرِّجال مِنّابِقَدرِ رِوایَتِهِم عَنّا[۴]

۲- علماء امامیّه، همهٔ روایات او را قبول کرده و چیزی از روایات او را رّد نکرده‌اند.

۳- روایتی در «کتاب حسین بن سعید» از قول امام صادق(ع) مذکور است که حضرت به وی فرمودند: «یٰا اَبا صخر اَنتُم وَاللّه علی دینی وَ دینِ آبائي و قٰالَ وَاللّٰهِ لَتُشفَعُنَّ[۵] ...» ابا صخر، کنیهٔ «ابن حنظله» است و این روایت، علاقهٔ او را به امام و تأیید امام(ع) را نسبت به نامبرده و دیانت وی می‌رساند.

۴- روایات دیگری از امام صادق(ع) رسیده که حضرت به وی فرمودند: «یٰا عُمَر لٰاتحملوا عَلیٰ شیعَتِنا وَ ارْفقوٰابِهِم فَاِنَّ النّٰاسَ لٰا یحمِلوٗنَ مٰاتحمِلوٗنَ». مدلول روایت، اشاره به ظرفیت روحی بالای او و نزدیکی وی به ائمهٔ اهل بیت(ع) است.

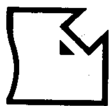
۵- روایات فراوانی که بزرگان اصحاب ائمه(ع) از طریق عُمَر نقل فرموده‌اند. بدیهی است که نقل روایت، هرگز بدون وثوق و اطمینان و اعتماد آن بزرگواران نمی‌تواند باشد.

در پایان، علّامه مامقانی نتیجه می‌گیرند که «فَتَلخَّصَ مِن ذٰلِکَ کُلِّهِ اَنَّ اَلاَقْویٰ وثاقَةُ الرَّجُلِ». «نتیجه، آنکه این همه، وثوق او را اثبات می‌کند.»[۶]

نقد وبررسی مفاد روایت:

۱- امام بزرگوار در بحث «حکومت اسلامی» فرموده‌اند برای کسی که آشنایی کامل و صحیحی از اسلام وابعاد آن داشته باشد، «ولایت فقیه» از موضوعاتی است که صِرف تصوّر آن، موجب تصدیق می‌شود و چندان به برهان یا دلیل نقلی خاصّ، احتیاج ندارد. هر کس عقاید و احکام اسلامی را حتّی اجمالاً دریافته باشد، چون به «ولایت فقیه» برسد و آن را بدرستی تصور کند، ضروری و بدیهی تلقّی خواهد کرد.[۷]

۲- به دلالت عقل، قوانین و نظامات اجتماعی مُجری لازم دارد و قانونگزاری بدون تعیین مجری صالح، بی‌فایده است زیرا قانون برای اجراء، وضع می‌شود و قانون بدون مجری لغو است.

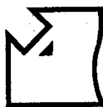


اگر قرآن کریم فرموده : «یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنوُا اَطیعوُا اللّٰهَ وَاَطیعوُا الرَّسولَ وَ اولی الاَمْرِمِنکُم»، به ضـرورت اطاعت از «ولیّ»، تصریح نموده و اطاعت از «ولیّ امر»، جز با تشکیل حکومت و صدور احکام حکومتی و امر و نهی از سوی «ولیّ» و تحقّق فرمانبرداری و اطاعت از سوی امّت میسّر نمی‌شود.

۳–به مقتضای ادلّهٔ قطعی دینی، اسلام، دین خاتم و جاویدان بوده و حضرت محمد(ص)، خاتم النّبیّین و تا قیامت، هادی بشریت است. عدم اجراء احکام این دین با جاودانگی و هدایتگری آن سازگار نیست. با توجه به گستردگی احکام اسلامی که شامل بسیاری مسائل در حقوق، حقوق بین‌الملل، امور قضائی و اجـرائـی، مسائل شخصی و خانوادگی و احکام اقلیتها، جنگ و صلح، راه، مالیات و بیت المال و... است باید پرسید که آیا این احکام، برای اجراء نیامده است؟ و آیا می‌توان گفت اجراء آن، نیاز به مجری متخصّص با اختیار مربوطه ندارد؟ بدیهی است که تحقّق احکام الهی و دستیابی به عدالت اجتماعی و حمایت از مظلوم و مبارزه با ظالم، مقابله با انحراف و تعرّب بعدالْهِجرَة و صدها مسئلهٔ دیگر بدون حکومت، محال است.

۴– «ولیّ فقیه» موظف به استنباط و بیان و اجراء احکام اسلام است و هرگز شخص فقیه و سلیقهٔ او محور نیست. فردکامگی و خود کامگی نه با فطرت انسانها سازگار است و نه اسلام، بر آن صحّه می‌گذارد و «ولایت فقیه»، خود بهترین ضامن نفی خود کامگی‌ها می باشد.

۵ – چنانکه اشاره شد، ادلّه مربوط به «ولایت فقیه»، منحصر در «مقبوله عمر بن حنظله» نیست تا عده‌ای با احتمال خدشه در این حدیث شریف، اصل «ولایت فقیه» را زیر سوال ببرند. حضرت امام که در عصر ما بیش از همهٔ فقها، بر ولایت فقیه اصرار ورزیدند و حکومت دینی را مستقرّ داشتند، پس از ذکر ادلّهٔ اصلی «ولایت فقیه»، این مقوله را تنها به عنوان مؤیّد، ذکر کرده‌اند و نه دلیل.



۶ – در این حدیث شریف، چند نکته وجود دارد و روشن است که باید بدانها عنایت شود:

یک) «ولایت» و «حاکمیت» را برای فقیه اثبات می‌کند. دستکم، حاکمیت در کلیّهٔ امور قضائی و نصب قاضی تحکیم.

دو) «قضاوت» باید در چارچوب احکام اسلامی و براساس نظر و استنباط فقهی در حلال و حرام الٰهی باشد. هر نوع قضاوتی و طبق هر مبنائی، قابل قبول نیست. حاکمیت فقه اسلامی، ضروری است.

سه) ضرورت «اهل نظر» بودن حاکم در حلال و حرام الهی، یعنی اینکه اهل اجتهاد و عارف به احکام اسلام و فقیه باشد : نَظَر فی حَلالِنٰا وَ حَرامِنٰا وَعَرَفَ اَحکٰامَنا فَاِنّی قَد جَعَلْتُه حٰاکِماً.

چهار) حکم چنین حاکمی و قضاوت چنین قاضی، توسّط امام صادق(ع) تنفید شده زیرا ولایت اصلی، از

آن پیامبر(ص) و امام معصوم(ع) است.

پنج) حتی اگر بفرض بگوئیم که موضوع حدیث شریف، «قضاوت» و یا نصب «قاضی تحکیم» است (در برابر مراجعه به «قضاوت» دیگران که پیرو اهل بیت(ع) نیستند، معنای این سخن، آن است که قاضی باید منصوب از جانب معصوم(ع) باشد و باید براساس نظر اهل بیت(ع)، حکم کند. به تعبیر صاحب جواهر(رض) «قضاوت، یکی از شئون و شاخه‌های درخت ولایت و حکومت است»[۸] و براستی آیا قضاوت بدون حکومت، معنا و امکان دارد؟ مگر می‌شود گفت که در فقه اسلام، دستگاه قضائی داریم و قضات از طرف ائمه(ع) باید نصب شوند و قاضی منصوب از طرف بنی امیه و بنی‌العباس و سایر حکومتهای جور، رسمیت ندارند و در عین حال، چیزی هم بنام حکومت اسلامی نداریم؟! در هر دو مکتب عمده اسلام، یعنی اهل بیت(ع) و اهل تسنن «قضاوت» و «نصب قاضی» از شئون حکومت[۹] بوده و در این مسئله، هیچکس تردیدی نداشته و همواره قاضیان بعنوان صاحبنظر در احکام اسلام، منصوب می‌شده‌اند و براساس احکام اسلام باید داوری می‌کردند.

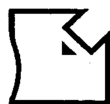
جزئیّات مسألهٔ مانند اینکه قاضی باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد و روش اجتهاد و استنباط او چگونه باشد و با چه معیارهائی قضاوت کند و آئین دادرسی چگونه باشد و مبانی نظر و اجتهاد قاضی و سایر احکام مسئله، در امثال همین روایت ذکر شده است.

شش) امام(ره) نیز بیانی دارند که منصب «قضاوت» را از مناصب مربوط به پیامبر(ص) و یا اوصیاء او خوانده‌اند. یعنی مقام وصایت، تنها وصایت دست اول نیست که مخصوص به ائمه(ع) بشود بلکه وصایتی است که فقهای عادل را نیز شامل می‌شود. روایات مربوط به «قضاوت»، صراحت دارند که قضاوت، متعلّق به فقهای عادل است و این، به صورت ملازمه و یا بصورت «دلیل اِنّی» کشف می‌کند که فقهاء شأن «ولایت» و «حکومت» را نیز دارا هستند و این نیست مگر برای آنکه احکام اسلام و عدالت را اجرا کنند و لاغیر.

هفت) نکته مهم دیگری که از این حدیث شریف استفاده می‌شود، تحریم «دادخواهی» از طاغوتها و قدرتهای غیر الهی و حاکمیتهای غاصب است. این نکته بسیار مهم و پیام بس ارزشمندی است. جامعه اسلامی نباید به قُضاة فاسد و حاکمان ظلم و جور، رجوع کند و به فرمان آنها گردن نهد و این یکی از احکام سیاسی و نورانی اسلام است.

هشت) در پایان، ضمن تأکید بر این که ائمه(ع) از خود چیزی نمی‌گویند و آنچه گفته و کرده‌اند حکم الله است، ملاک در مراجعه به ایشان و نفی دیگران نیز در حقیقت همین است،

دو علم افراشت اسپید و سیاه   آن یکی آدم، دگر ابلیس راه



توجه شما را به عباراتی از امام راحل «ره»،مرحوم شیخ انصاری «رض» و مرحوم آیة اللّه بروجردی «رض» و آیة اللّه خامنه‌ای مدّظلّه العالی، در این زمینه جلب می‌کنم:

الف - امام خمینی(ره) فرمودند: «این فرمان که امام(ع) صادر فرموده، کلی و عمومی است همانطور که حضرت امیر المومنین(ع) در دوران حکومت ظاهری خود، حاکم، والی و قاضی تعیین میکرد و عموم مسلمانان وظیفه داشتند که از آنها اطاعت کنند، حضرت امام صادق(ع) هم چون «ولیّ امر» مطلق می باشند و بر همه علما، فقها و مردم حکومت دارد، می‌تواند برای زمان حیات و مماتش حاکم و قاضی تعیین فرماید و این کار را هم کرده و این منصب را برای فقها قرار داده است و تعبیر به «حاکماً» فرموده تا خیال نشود که فقط امور قضائی مطرح است و بسایر امور حکومتی ارتباط ندارد.»

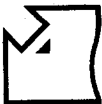
و در آخر میفرماید:

«این روایت، از واضحات است و در سند و دلالتش جای تردید نیست که امام(ع)، فقها را برای حکومت و قضاوت تعیین فرموده است. بر عموم مسلمانان لازم است که از این فرمان امام(ع) اطاعت نمایند.»(۱۰)

ب - شیخ انصاری ره میفرماید:

«أمّا وجوبُ الرُّجوعِ الی الْفقیه فِی الْامور المَذکورةِ فَیَدُلُّ عَلیه مضافاً الیٰ مایُستَفادُ مِن جَعِله حاکماً کَمافیِ مَقبولَةِ عُمَر بنِ حنظله ...».

سپس به تشریح مفاد مقبوله پرداخته و استظهار نموده که این قبیل جعل و نصب فقیه به عنوان حاکم، مانند سایر خواصّ منصوب در زمان رسول(ص) و ائمهٔ هُدیٰ(ع) و صحابه پیامبر (ص) می‌ماند که مردم، ملزم و مکلّف به رجوع به آنها و ارجاع کارها بایشان وعمل طبق دستور و حکم ایشان بودند. بلکه متبادر از نصب «فقیه» بعنوان حاکم، وجوب رجوع در امور عمومی مربوط به حکومت، باوست.(۱۱)



ج - مرحوم آیة اللّه بروجردی میفرمایند: «ائمه(ع)، کارهای مهم و عامّ المنفعه را که آثار وبرکات آن به عموم مردم بر میگردد و بسرنوشت جامعه مربوط می‌شود، مهمل و بلاتکلیف نگذاشته‌اند. آیا ممکن است که ائمه، شیعیان و پیروان خود را از رجوع به طاغوتها و حکومتهای جائر و زورگو نهی فرموده باشند و آنگاه نسبت به جنبهٔ اثباتی آن و اینکه پس چه کنند، تعیین تکلیف نفرموده باشند و برای تنظیم امور مسلمانان و دفاع از حوزهٔ اسلام و تصرف اموال عمومی و بیت المال مسلمانان و رسیدگی به امور حسبیّه اقامه نماز جمعه و اجرای حدود الهی و حل و فصل منازعات و قضاوت حقّ در جامعه، مرجعی جهت رسیدگی تعیین نکرده باشند ؟؟»

ایشان پس از ذکر مقدماتی می‌فرماید:

مبهم، نه معرفت بخش و نه لزوماً صحیح و نفس‌الامری) است و نه بیش!!

رویکرد مزبور در دهه‌های اخیر، در جهان اسلام نیز از طریق تلفیق مبانی معرفت شناسی لیبرال (سنت اصالت تجربه) با الاهیات دستکاری شدهٔ برخی فرقه‌های مسیحی و گونه‌ای صوفیگری غالیانه طرح و ترویج می‌شود که فی‌الواقع، روند حسّاسیت‌زدائی نسبت به "درست و نادرست"، حذف دغدغهٔ "حقیقت و مشروعیت" که همواره پرسش از حق و باطل را ایجاب می‌کرده و نیز "شریعت زدائی" را که ریشهٔ احساس مسئولیت و تکلیف را برمی‌کند، ایجاب و تعقیب می‌کند.

۲) پلورالیزم دینی در اغلب قرائات، مبتنی بر "نظریات غیر زبانی" در باب نبوت است. در نظریات غیر شناختاری و غیر زبانی تحلیل "وحی" (چون دیدگاه "تاریخ نجاتبخش")، مفهوم "نبوّت"، از بنیاد مورد تخریب قرار می‌گیرد و مفاد آن، صرفاً جنبه‌ای زبانشناختی از صور حیات دینی شمارده شده و در واقع، از حیث معرفتی، زبان دین، عقیم و اغواگر[۱] می‌گردد.

میان این نظریات با دیدگاههائی چون نظریهٔ "تمثیل" آکوئیناس باید فرق اساسی گذارد. نظریهٔ "حمل تمثیلی"[۲] آکوئیناس (که شباهتها و تفاوتهائی با نظریهٔ "اشتراک لفظی" غزالی در باب اوصاف الاهی و مذهب "تعطیل" برخی اشاعره دارد)، باب گفتگو دربارهٔ خداوند در کلام مسیحی را بکلّی مسدود نکرد. اما نظریات غیر زبانی در الاهیات پروتستان، (اعم از آنکه از سر حُسن یا سوء نیت صادر شده باشد)، هرگونه گفتگو دربارهٔ خداوند را بکلّی از "اعتبار، ساقط می‌کند. نظریهٔ "نماد"های پل تیلیخ[۳]، بجز "صرف‌الوجود" بودن خدا[۴] هیچ گزارهٔ غیر نمادین را دربارهٔ او نمی‌پذیرد و در رسالهٔ "الاهیات سیستماتیک"، صریحاً هرگونه قول انضمامی در باب خداوند را فاقد مضمون می‌داند به گونه‌ای که راندال [۵] به رغم آنکه خود، دین را صرفاً نوعی فعالیت بشری می‌خواند ،تئوری تیلیخ را فاقد مرز مشخص ماهوی با ناتورالیزم و دهری‌گری می‌شناسد.[۶]

بریث ویت [۷] نیز در نظریهٔ "دین بمثابهٔ محمل عملگرائی اخلاقی"،گزاره‌های دینی را صرفاً نوعی اعلام موضع شخصی در رفتار اجتماعی دانسته که چیزی بیش از بیان تعهّد افراد دیندار به عهدهائی (که تفاوت جدّی نیز با یکدیگر ندارند)، نیست و نباید جدی گرفته شود.

از همه بی‌رحمانه‌تر، نظریهٔ "بازیهای زبانی" ویتگنشتاین در نیمه قرن بیستم بود که کلیهٔ عقائد و گزاره‌های کلامی را کارکرد زبان در جهت اظهار مشارکت در صور حیات دینی دانست که هیچ حجت عقلی و الزام نظری، آن را مشایعت نمی‌کند.



کنیم پیام حضرت ابراهیم، حضرت موسی و حضرت عیسی (ع) و... را، می‌بینیم که حتماً با همان معیاری که آنها را بررسی می‌کنیم، قرآن کاملتر از آنهاست و این از هر معجزه‌ای بالاتر است. این را یک مسیحی یا یهودی که پس از مطالعهٔ قرآن، مسلمان می‌شود، خوب درک می‌کند. با نگاه دقیق و صادقانه، میتوانیم تشخیص بدهیم. ملاحظه کنیم که قرآن، چه راهی را به مردم پیشنهاد می‌دهد و آیا از پیام حضرت ابراهیم، حضرت موسی و حضرت عیسی، آیا کاملتر نیست؟ فکر می‌کنم عقل مردم، می‌تواند این تشخیص را بدهد نه عقل به معنای ارسطوئی، بلکه حتی همین عقلی که در عرف مردم است، اگر دقیقاً مقایسه کند می‌تواند تشخیص بدهد که اسلام کاملتر از دیگران است و محاسن دیگران را نفی نمی‌کند بلکه تکمیل و تصحیح می‌کند.

بخصوص مردمی که دغدغه هدایت دارند یعنی بدنبال یک گمشده‌اند، این را خوب می‌فهمند اگر کسی دنبال گمشده نباشد، شش متن دینی هم که جلویش بگذارند، می گوید همه اش خوب است اما اگر کسی واقعاً مساله او، مسالهٔ «هدایت» باشد، وقتی قرآن می‌خواند و با سایر متون مقایسه می‌کند، واقعاً احساس تفاوت عظیم می‌کند و عقلش و فطرتش بوضوح، داوری می‌کند.

کتاب نقد: مامسلمانان، نه تنها معانی قرآن، بلکه تعبیر و عبارات آن، یعنی خود الفاظ قرآن را از ناحیه خداوند متعال می‌دانیم. در واقع اینطور نیست که به شخصی بنام محمد بن عبدا... یک حالی دست داده و ایشان وقتی که از آن حیرت مکاشفه آمده و هوشیار شده‌اند بفکر افتاده‌اند که خوب؛ حالا (العیاذ باللّه) الفاظی را پیدا کنم برای اینکه این حالت را به دیگران هم توضیح دهم یا منتقل کنم. امّا یکی از لوازم قطعی پلورالیزم دینی آقایان، این است که واقعاً اینجور نیست یعنی الفاظ قران هم مال خود پیامبر است نه آنکه تعابیری است که ایشان بعنوان یک مرد باطنی، از تجربهٔ شخصی خودش کرده است. ما مسلمانی نداریم که اعتقاد داشته باشد که الفاظ قرآن مال خداوند نیست.



دکتر لگنهاوزن: البته فضل الرّحمان هم یک چیزی در همین حول و حوش گفت. او را می‌شناسید؟

کتاب نقد: بله فوت کرد، یک پاکستانی بود و بدلیل همین حرف هم تکفیر شد و از جامعهٔ اسلامی طرد شد. او از تکثّر صراطهای مستقیم و بشری بودن وحی و بشری بودن الفاظ قرآن گفت و قرآن را تعبیرات شخصی پیامبر از تجربیات روانی و حالات خودش دانست.

فضل الرحمان این چنین تعبیری دارد که این الفاظ، تعابیر و تفاسیری است که خود نبی بر روی حالات روانی خودش می‌گذارد و هر نبی هم یک جوری این حالت را تفسیر کرده و لذا اختلاف از اینجا پیدا شده است. قائلان این نظر، می‌گویند که پیامبر اکرم در یک شرایط خاصی زندگی کرده و نوع تعبیری که روی این معانی

«اینکه فقیه عادل از طرف ائمه(ع) برای این گونه کارهای عمومی و مهم نصب شده، جای بحث و تردید نیست گرچه نسبت به ابعاد و حدود آن ممکن است بحث شود. در اثبات این معنا حتّی به مقبولهٔ عمر بن حنظله نیازی نداریم. البته این حدیث شریف می‌تواند از شواهد مسئله باشد».(۱۲)

د- مقام معظم رهبری نیز می‌فرمایند:

«حکومت «ولیّ فقیه عادل»، مترقی ترین حکومتها است. «ولیّ فقیه عادل»، کسی است که دین اسلام و چگونگی حکومت بر مردم را به درستی می‌شناسد و نیروی تقوی نیز در ادامهٔ راه، او را یاری می‌دهد».

- «هیچ دینی به قدر اسلام، داعیهٔ اداره کشور و جوامع مردمی را ندارد».

- «عصر عمل به نسخه‌های غربی سپری شده است».

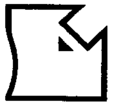
- «با دخالت دین در سیاست، قداست دین نه تنها از بین نمی‌رود بلکه بر قداست آن نیز افزوده می‌شود».(۱۳)

آری حکومت اسلامی ونظام «ولایت فقیه»، یک سیستم اعتقادی، فکری، اخلاقی، عملی، تربیتی و سیاسی است و کلیه شئون زندگی فردی، اجتماعی و خانوادگی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در لایه ها و سطوح گوناگون حیات مادی و معنوی انسانها مؤثر است. و در حقیقت، پذیرش ولایت فقیه، ریشه در «ولایت خداوند متعال» دارد که به عنوان یک اصل اعتقادی و سیاسی و الگوی اجتماعی و عملی و اسوهٔ حسنه برای زندگی و فضیلت، آزادی و آزاده گی و عزّت تلقّی می‌شود. در هر حال، هدف، حاکمیت احکام نورانی اسلام و عدالت و تقوی و استقلال و سربلندی جامعه اسلام است نه کسب قدرت و مال و دنیا.

منطق «ولایت فقیه» همان منطق امام حسین(ع) است که: اِنَّکَ تَعلَمُ اَنَّه لَمْ یَکُن ما کانَ مِنّا مُنافَسة فی سُلطانٍ وَ لَاالْتماس شَیئِی مِن فُضول الْحطامِ ولکن لِنُرِیَ الْمَعالِمَ مِن دینِکَ وَ نُظهِرَ الاصلاحَ فی بِلادِکَ فَیَأمَن الْمَظلومُونَ مِن عِبادِکَ وَ تُقامُ الْمعَطَّلة مِن حُدودِکِ.(۱۴)

خداوندا، تو میدانی که آنچه از ما سر زند، برای برتری طلبی و قدرت خواهی و برای تقاضای دنیوی نیست و لکن برای ارائه واحیای «معالم دین» تو است تا در بلاد و سرزمینهای تو، اصلاحی را آشکار کنیم، بندگان مظلوم تو در امان باشند و حدود تعطیل شده الهی برقرار و اجرا شود.

هدف نه قدرت طلبی و مال پرستی و زراندوزی، بلکه احیای دین خدا و برقراری صلاح در جامعه و ایجاد زمینه‌های لازم برای امنیّت و اجرای حدود و احکام الهی و اقامهٔ عدل و قسط است.



پی‌نوشتها

* مَن کٰانَ مِنکُم مِمَّن قَدروىٰ حدیثَنا و نَظر فی حَلالِنا وَ حَرامنا و عَرف احکامَنا فَلْیَرضُوا به حکَماً فانّی قد جَعلتُه علیکم حاکماً فاذا حکَم بحُکمِنا فلم یقبله منه فإنما اسْتَخَفَّ بحُکمِ اللّٰه و عَلینا ردَّ، و الرّادّ علینا الرّادُّ علَی الله و هو علی حَدِالشِّرک بالله.

ترجمه: آنکس از شما، که سخنان ما را روایت می‌کند و در حلال و حرام ما نظر می‌کند و احکام ما را بداند، او را حکَم بگیرید زیرا من چنین کسی را حاکم بر شما قرار دادم پس اگر طبق حکم ما حکم کند هر کسی که از او نشنود، حکم خدا را سبک شمارده و ما را ردّکرده و ردّکنندهٔ ما، ردّکننده خداست و این امتناع در حد شرک به خداست.

۱- وسائل ـ ج ۱۸ـ باب ۱۱ـ ص ۹۸ ـ ابواب صفات قاضی.

۲- تعبیرهای حکیمانه‌ای در متن مقبوله از قبیل: «قضایا، قضایا نا، نَظَرفی حَـلالِنا وَ حَـرامـنا، عَـرَف أَحکامَنا، اَعدَلهُما وَ اَفقَهُهما، فَانّی قَدجَعلتُه عَلیکُم حاکماً، فاذاحَکَم بِحُکمِنافَانّما حَکَم بِحُکم اللّٰه، و الرَّاد علینا الرّاد علی‌اللّٰه، و هُوَ عَلی‌حَدِّالشّرکِ بِاللّٰه» آمده است که بسیار دقیق ، روشنگر و بیان کـننده مسائل اساسی در امر حکومت اسلامی است.

۳- ترجمه، «از این دو حدیث، وثاقت او روشن می‌شود»

۴- ترجمه : «منزلت افراد نزد ما را از میزان روایاتی که از ما نقل می کنند، بشناسید.»

۵- ترجمه : «ای ابا صخر، به خدا سوگند شما بردین من و پدران من هستید....»

۶- تنقیح المقال ـ تالیف علامه مامقانی ـ جلد ۲ ـ ص ۳۴۲

۷- کتاب «ولایت فقیه» حضرت امام(ره) صفحهٔ ۵ .

۸- جواهر الکلام تالیف آیةا... شیخ محمد حسن نجفی ـ جلد ۴۰

۹- إنَّ اَلْقَضاءَ الصَّحیح مِنَ الْمَراتب وَالْمَناصب کَالْاِمٰارَةِ و هُوغُصنُ مِن شَجَرة الرّیاسَةِ العٰامَّةِ لِنَّبیِّ(ص) و خُلَفائه (جواهر- ج ۴۰ – ص ۹) قضاوت، از مناسب حکومتی و شاخه از ریاست عامهٔ پیامبر و جانشینان اوست.

۱۰- کتاب «ولایت فقیه» – صفحه ۶ و ۱۰۵

۱۱- مکاسب تألیف شیخ‌مرتضی انصاری ص ۱۵۴

۱۲- البدر الزّاهر فی صلوة الجمعه و المسافر تقریر دروس آیةا... بروجردی تالیف آیةا... منتظری

۱۳- از بیانات مقام معظم رهبری با میهمانان خارجی کنفرانس وحدت اسلامی. ۷۶/۵/۱

۱۴- نهج البلاغه ص ۱۳۹ و تحف ص ۲۴۳



چهارده استدلال مخدوش بنفع تساوی ادیان*

مقدمه

برای اثبات «پلورالیزم دینی»، بایداثبات‌کرد که اسلام بر سایر ادیان، ترجیحی ندارد وحقیقت مشترکی میان اسلام و سایر مکاتب، بلکه میان اسلام و کفر وجود دارد که سعادت بشر، صرفاً به همان بستگی‌داردبنابراین، مواردی که میان اسلام با کفر یا سایر ادیان، اختلاف نظر یا اختلاف توصیه وجود دارد، مطلقاً فاقد اهمیّت بوده و دخالتی در سعادت بشر نخواهد داشت. در نتیجه، بخشی معتنابه، از اصول عقائد اسلامی و یا ارزشهای اخلاقی مورد توصیه اسلام و بویژه مجموعهٔ احکام شریعت اسلام، سهمی برجسته در سعادت انسان ندارند و بنابراین ضرورتی در التزام به آنها نیست.

در سالهای اخیر، بویژه در مکتوباتی از آقایان سروش و مجتهد شبستری، دعوت صریح به پلورالیزم دینی شده است. در اینجا کوشیده‌ایم که مجموع استدلالهای عقلی یا نقلی را که در این نوشتجات به سود «پلورالیزم دینی» آورده شده است، بطور اجمال و خلاصه، نقل و نقد کنیم:

الف: دلیل اول) دستگاه معرفتی که معتقد باشد گزاره‌هائی وجود دارند که «حقائق»را براستی بیان می‌کنند، البته یک معرفت شناسی ضّد پلورالیستی است اما اگر ما هم به سراغ دستگاه معرفتی برویم که در درجهٔ اوّل آگاهی‌ها را تماماً پسینی و تجربی دانسته و ثانیاً «شناخت حقیقت» را ناشدنی بداند و قید «مطابقت با واقع» را بزنند، زمینه برای پلورالیزم مهیا می‌شود.(۱) بنابراین مانع مهم پلورالیزم در جهان اسلام، دستگاه معرفت شناسی کنونی آن است.

پاسخ) مختصّاتی که در این دلیل، برای پذیرش پلورالیزم دینی شمرده شده است،

مختصات معرفت شناختی حسّی ـ تجربی (امپری سیزم) است که ملازم با نوعی شکّاکیت معرفتی بویژه در مقولات ماوراء تجربی‌می باشد. این منطق، عاقبت حتی «معرفت تجربی» را نیز مشکوک دانسته و در نیمهٔ دوم قرن بیستم، به لا اَدری گری جامع و صریح رسیده است. بر این اساس، البتّه «شناخت مطابق با واقع» مفهومی ندارد بویژه اگر آن «واقع» ، مقوله ای ماوراء طبیعی و فوق حسّی باشد که اساساً بنابر دستگاه معرفتی «کانت»، علم بدانها محال است و باب «شناخت های یقینی» در مباحث متافیزیک بکلی مسدود بوده و کلیهٔ احکام اینچنینی، بلادلیل و جدلیّ الطّرفین می‌باشد. در مسلک «اصالت تجربه»، دین اساساً نوعی «معرفت» نیست و شناختهای عقلی یا شهودی، هیچیک مستقلاً و واقعاًازسنخ «شناخت» نیستند و در نتیجه، در مقولات فوق تجربی بجز تردید، همهٔ راهها بسته خواهد بود. بنابرین البتّه در مدرسهٔ «اصالت شکّ»، جا برای نسبیّت‌های پلورالیستی کاملاً گشاده است و چون «عقیدهٔ دینی» از حیث معرفت شناختی جدّاً مشکوک می‌شود، هرگز روشن نخواهد بود که چه کسی «حقیقت برتر»را درک کرده و چه کسی نکرده است. اصولاً راه برادراک، بسته است و«حق و باطل»، «درست و غلط»، «هدایت و ضلال»، هیچیک قابل تشخیص نمی‌باشد. شکّاکیتی با چنین غلظت، اساساً مفهوم «حقّ» و «حقیقت» را نسبی و اعتباری می‌کند. حقیقت، امری شخصی می‌شود و هر کسی ، «حقیقت خود» را دارد بگونه‌ای که «له یا علیه» هیچیک نمی‌توان استدلال کرد، هیچکس حجّت ندارد و همه، در تاریکی‌اند و لذا کسی اجازه ندارد دیگری را باطل و خود را بر حق، بخواند. از آنجا که معیاری برای تشخیص و داوری وجود ندارد پس بهتر است که همه را بر حقّ بدانیم. این «معرفت شناختی»، علاوه بر محذورات عقلی که جای بررسی آنها در این نوشتار نیست، با دیدگاه اسلامی در باب «معرفت» و «یقین»، منافات قطعی دارد. در تفکر اسلامی، گرچه شناخت کنه «حقّ»، بالجمله ممکن نیست اما «شناخت» حقّ متعال، فی الجمله، ممکن است و راه و صول معرفتی و یقین مستدّل عقلی و آگاهی شهودی در بسیاری از مراتب «واقعیت ربوبی» و «حقیقت ربآنی» به روی بشرباز است. ارسال انبیاء، فرو فرستادن کتب آسمانی، آفرینش عقل، فطرت، حواسّ ظاهری و باطنی و شهود قلبی، همه و همه دلالت بر این مدّعی یعنی امکان معرفت دارند. در غیر اینصورت حق و باطل، هدایت و ضلال، نور و ظلمت، ثواب و عقاب، بهشت و جهنّم، ایمان و کفر و ... هیچیک مفهومی و مصداقی نخواهد داشت.



دلیل ۲) زبان دین، سمبلیک است و بنابراین، دعوی حقّانیّت انحصاری و مطابقت با واقع، بیمعنی است.اگر دین را تجربه‌ای بشری، و زبان آن را سمبلیک بدانیم، با پلورالیزم می‌توان کنار آمد. پذیرش فنومنولوژی، تکیه بر «تجربه دینی» و سمبلیک دانستن «زبان دین»، مقدّمات لازم برای پذیرش پلورالیزم دینی است.(۲)

پاسخ) تعبیر «تجربهٔ دینی»، بارمعنائی خاصّی در «فلسفهٔ دین» غرب دارد. دستکم به این معنی است که آنچه به پیامبران و شاعران و عارفان دست می‌دهد، بسیار متشابه بوده و تنها یک احساس روانشناختی فردی است که کاملاً قابل توصیف هم نمی‌باشد امّا قطعاً نوعی «معرفت» و آگاهی نبوده بلکه صرفاً حادثه‌ای روانی تلقّی شود که عدّه‌ای به هر دلیلی، تجربه‌اش می‌کنند و سپس کلماتی را بر زبان جاری می‌کنند.

باید گفت **اولاً)** اسلام، منحصر در عرفان نیست. بلکه شامل ارزشهای اخلاقی، عقائد و معارف ناظر به واقع و سلسله‌ای از احکام عملی فردی و اجتماعی نیز می‌باشد که نمی‌توان آنها را تنها عرفانی دانست.

ثانیاً) کشف و شهود و عرفان نیز نوعی معرفت و آگاهی است گرچه حسّی و مادی نمی‌باشد بنابراین نمی‌تواند یک پدیدهٔ روانشناختی صرف، یک تجربه شخصی که لزوماً حاکی از حقائق متعالی موجود در عالم نباشد، دانسته شود.

ثالثاً) «وحی» با سایر مکاشفات و الهامات، تفاوتهای اصولی دارد. ادّلهٔ نقلی ،عقلی و حتی شهودی برای این تفاوت ،می توان اقامه کرد که جای طرح آنها در این نوشتار نیست امّا مسلمانان از این حقیقت، هرگز صرف نظر و یا مسامحه نمی‌توانند کرد.

رابعاً) زبان دینی «سمبلیک» هم نیست. البته از «سمبولیزم» یا اساطیری بودن دین، قرائات مختلفی شده است. بنا به برخی از این معانی، زبان دین اسلام اصلاً «نمادین» نیست و بنابر برخی دیگر، زبان اسلام، همواره نمادین نیست، گر چه در مواردی و به یک معنای خاصّ، می‌تواند نمادین دانسته شود و البته این معنا، به کار «پلورالیزم» نخواهد آمد زیرا مراد پلورالیستها از سمبلیک دانستن زبان اسلام، همانا خبری نبودن و «حاکی از واقعیت» نبودن آن است و به همین علت است که «اعتقادات دینی» (بویژه معارف غیر حسّی آن) را صرفاً دگم های کلامی وجزمهای فرقه‌ای می‌دانند که مایهٔ تعصّبها و خصومتها می‌شود، بدون آنکه واقعا ارتباطی معرفتی با حقائق عالم داشته باشد و واقعیتی را بر بشر مکشوف بدارد.



بنابراین بسیاری از اخبار و گزاره‌های معرفتی دین مثلاً درباره اعجاز، ملک،جن، بهشت، جهنم و ....، تحت عنوان «سمبولیزم» در واقع تکذیب می‌شود. زیرا بنابراین دیدگاه، لازم نیست‌که عقائد دینی، صادق و مطابق با واقع باشند و در نتیجه، نزاع بین ادیان و مکاتب بر طرف می‌شود و همه، یکرنگ و یکصدا خواهند شد زیرا دیگر دعاوی و گزاره های هیچیک را نباید جدّی گرفت و یا تصدیق کرد . بعنوان نمونه، مکتبی که معتقد به «معاد» است با مکتبی که منکر «معاد» است، هر دو یکصدا می‌شوند زیرا گزارهٔ «معاد هست»، صرفاً یک «شبه گزاره» خواهد بود که صادق نیست گرچه‌اعتقاد بدان، احتمالاً مفید است.

از منظر یک فنومنولوژیست نیز اسلام، صرفاً بعنوان یک پدیدهٔ بشری (نه الاهی) مورد مطالعهٔ خارجی و بیرونی قرار می‌گیرد. بعنوان یک تجربه در ۱۴۰۰ سال قبل که البته آثار خارجی و بشری خاصّی نیز داشته و دارد، نه پیام خداوند که «حقّ مبین» است و از منشاء کاملاً غیر بشری بر خوردار می‌باشد. البته پلورالیزم با چنین ارکانی بوضوح با هیچیک با عقائد اسلامی سازگار نیست.

دلیل ۳) هیچ «تجربه دینی»، بدون تعبیر و تفسیر نیست و وقتی این تجربه بشری، در تعبیر می‌آید، بازهم بشری‌تر خواهد بود یعنی تحت تأثیر محدودّیت‌های تاریخی، زبانی، اجتماعی و جسمانی شخص پیامبر است و این عوامل بشری‌اند که «تجربه» را می‌سازند. اختلاف‌ها نیز در اینجا رخ می‌نماید. امّا باید این اختلاف در تجربه و تعبیرها را به رسمیّت شناخت و همه را در یک ردیف معتبر دانست. «وحی» نیز یک تجربهٔ دینی شخصی (البته مقداری عالی‌تر از سایر تجربه‌ها) است که شخص پیامبر، تعبیراتی از آن می‌کنند.[۳]

پاسخ) مفهوم این سخن، آن است که وحی پیامبرانه و مکاشفات عرفانی، وقتی به بیان درآیند، آسیب پذیر بوده و معیاری برای داوری در مورد با صطلاح «تجربیات دینی» وجود ندارد. بعبارت دیگر قرآن، تعبیر بشری و شخصی پیامبر (ص) ازتجربه و حالات خود ایشان خواهد بود.

اوّلا) این دلیل، حتی اگر درست می‌بود، حداکثر، پلوراليرم عرفانی را ثابت می‌کرد و ربطی به سایر تکثّرها ندارد.

ثانیاً) حتی پلورالیزم عرفانی را نیز اثبات نمی‌کند، زیرا بدلائل متعدّدی (که جای بحث آن در این وجیزه نیست)، «وحی پیامبر» با «کشف و شهودهای عادی بشری» کاملاً متفاوت است. «خطاناپذیری در «تلّقی وحی» (تجربه!) و خطاناپذیری در «ابلاغ پیام» به مردم (تعبیر)، هر دو از ارکان «عصمت» انبیاءالاهی و از ضروریّات تفکر دینی ماست. اگر کسانی «عصمت» را قبول ندارند، در مبحثی جدا از پلورالیزم، باید با ایشان بر سر مفهوم «عصمت» بحث کرد. علاوه بر «عصمت»، سطح شهود پیامبر با سطح شهود عرفانی معمولی قابل قیاس نیست چه رسد به شاعران!!

ثالثاً) لازمهٔ صریح این سخن، آن است که الفاظ قرآن، ساختهٔ خود نبی (ص)است و این نیز خلاف ضروریّات اسلام است. مسلمین اجماعاً قرآن کریم را لفظاً و معناً، «کلام الله» و پیام الاهی می‌دانند. چنین نیست که شخصی بنام محمد بن عبدا...، یک مرد باطنی بوده و با خود، خلوت می‌کرده است و حالات و مواجید ومکاشفاتی داشته و سپس دیوان شعری چون سایر عارفان تهیه کرده تاتجربه‌های خود را با دیگران در میان گذارد.

بلکه محمد «ص»، پیامبر برگزیدهٔ خداوند و خاتم الانبیاء است، او بطور خاصّ، برگزیده شده و بارها و بارها جبرائیل«ع» کلمات خداوند را به قلب مقدس او، در کمال هشیاری و یقین و بیداری القاء کرده است و راز



سعادت دنیوی و اخروی بشریت، الی الابد در این کلام مقدس بودیعه نهاده شده است. البته این عقائد مسلمین، ضد پلورالیستی است و آقایان نخواهند پذیرفت، ولی می‌توان بر سر مفهوم «نبوت» خاصّه، «خاتمیّت»، «جامعیّت» و «حقّانیت» اسلام بحث کرد. ما نمی‌گوئیم این چهار رکن را (که از ضروریات مسلمانی است)، همهٔ بشریت قبول دارند. اما بی شک همهٔ مسلمانان بر این چهار «حقیقت» اجماع دارند و انکار آنها را خروج از مسلمانی می دانند. این البته بحثی جدی تر در اصول عقائد اسلامی (اصل توحید ونبوت و ...) را می‌طلبد که در واقع، بحثی میان مسلمانان با غیر مسلمان خواهد بود نه گفتگوئی درون دینی. البته اهمیت آن بحث، بجای خود محفوظ خواهد بود.

رابعاً) در نظر مسلمانان، مکاشفات و مواجید همهٔ عارفان، البته متکثّر و محترم است ولی تنها در صورتی معتبر است که اولاً با بدیهیات عقلی و ثانیاً با «محکمات» قرآن و حدیث، تعارضی نداشته باشد. این بمعنی قبول «تکثّر عرفانی» درچارچوب مسلّمات عقلی و نقلی و در عین حال، ردّ تکثّر در خارج از این حریم است و اتفاقاً منادیان پلورالیزم اصیل، هیچیک از این چهار چوبها ومعیارها را بعنوان معیار برای محدود کنندگی کثرات، نمی‌پذیرند.

دلیل ۴) زبان، اصولاً بیان کنندهٔ فکر نیست و انسان بوسیله زبان، معانی را بیان نمی‌کند. بعبارت دیگر هرگز زبان، با معانی مطابقت ندارد. لذا تفاوت گزاره‌های متفاوت، تفاوت در سمبلهاست نه تفاوت در آنچه از آن حکایت می‌کنند. با این مبنا پلورالیزم دینی مقبول خواهد شد.(۴)

پاسخ) بی شک همهٔ حقائق عالم را نمی‌توان به قالب لفظ ریخت و باز بی تردید، آنچه بنام الفاظ وحی در دست ماست، مرتبهٔ نازلهٔ حقائق وحیانی است. اما پذیرفته نیست که گفته شود زبان اصلاً بیان فکر نیست و مضمون معرفتی ندارد ومطلقاً فاقد معانی مطابقی یا ما بازاء مصداقی است. این، گرایش غلطی است که تحت تأثیر نوعی پوزتیویزم در «فلسفهٔ تحلیلی» غرب بوجود آمد و متأسفانه به «زبان دین»، «زبان اخلاق» و «زبان فلسفه» و نیز «عرفان»، توهین بزرگ «غیر معرفتی بودن» را رواداشت و چنانچه گفتیم نوعی تکذیب محترمانهٔ «وحی» است. «بی‌معنی دانستن» زبان دین و برخورد «فایده گرایانهٔ روانی یا اجتماعی» با آن، هدفی است که در پوشش «سمبلیزم دینی» ادّعا می‌شود. اگر زبان، بیان کنندهٔ فکر نیست پس چرا از زبان استفاده می‌کنیم؟! آیا تفاوت و تضادّ میان دو گزارهٔ «قیامت ،واقعیت دارد» با «قیامت، دورغ است» تفاوت در سملبهاست یااتفاقاً در آنچه از آن حکایت می‌کنند؟! واضح است که مسلمانان عقلاً و نقلاً با این رویکرد درباب «فلسفه زبان» و «فلسفه دین» مخالفند.



دلیل ۵) اعتقاد به اینکه تنها دین من، جهانی وخاتم (و جامع وحقّ مطلق) است، گاه مشکل ایجاد می‌کند. این عقیدهٔ «جهانی بودن» و«خاتم بودن» در همهٔ ادیان دنیا وجود دارد معذلک باید تسامح دینی داشت. البته پلورالیزم، بیش از تسامح است. تسامح، مماشات عملی است ولی پلورالیزم، یعنی اینکه اصلاً تصور انتزاعی از یک «مطلق در ماوراها» را باید کنار گذاشت . نباید برخورد کلامی ـ معرفتی را اصل گرفت. اصل دینداری، همان تجربه شخصی است.

حقیقت دینی را باید«اگزیستانسیال » دید یعنی اولاً) پویا و متغیر است و با رهیافت منطقی نمی‌توان بدان رسید. ثانیاً) شخصی است و ثالثاً) پنهان و وحشی بوده و مثل حسابهای عقلی و ریاضی نیست. حقیقت دائماً پنهان است و در اختیار هیچکس نیست. این آخرین حدّی است که تئولوژی امروز و «کلام جدید» به آن قائل است. بجای مدل معرفتی ارسطو باید مدل «تجربه دینی» را طرح کنیم.(۵)

پاسخ: اولاً) مفهوم «جهانی و بشری» بودن، خاتمیّت، حقّانیت، جامعیّت و کمال دین اسلام، مفاهیمی است که بنفع همهٔ آنها، آیات و روایات صریحی وجود دارد و بنابراین، یک مسلمان در آنها تردید ندارد. و معتقد است که این چهار خصلت، تنها و تنها در اسلام جمع آمده‌اند.

البته غیر مسلمان، حق دارد در هر یک از این صفات تردید کند. امّا با او باید از نقطه صفر، آغاز به بحث کرد. ابتدا در «توحید» و «نبوّت عامّه» بتوافق رسید و سپس درباب «نبوّت خاصه »به احتجاج پرداخت .طبیعی است آنکس که اصل حقّانیت اسلام را نپذیرد، نوبت به پذیرش خاتمیّت و جامعیّت نخواهد رسید و با کسیکه منکر نبوت پیامبر «ص»است منطقاً نباید بر سر خاتمیّت و ... بحث کرد. امّا یقیناً پلورالیزم دینی، مفهوم حقّانیت (بمعنای اصیل و دقیق کلمه) را نمی پذیرد، چه رسد به خاتمیّت!



ثانیاً) این چهار ادعا، در همهٔ ادیان جهان، حتی در همهٔ ادیان بزرگ ابراهیمی وجود ندارد و حتّی بسیاری از ادیان و متون دینی ایشان به خلاف این چهار صفت در مورد خودشان تصریح کرده‌اند. اغلب ادیان نیز در این مورد سکوت نموده‌اند.ضمن آنکه حتی اگر این ادّعا،عمومی هم می‌بود باز این بحث منتفی نمی بود.

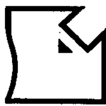
ثالثاً) اگر تسامح را بمعنی مماشات عملی و مدارا در رفتاراجتماعی بگیریم، هرگز منافاتی با ادّعای حقّانیت، جامعیّت، خاتمیّت و جهانی بودن اسلام ندارد چنانچه اسلام، علیرغم تأکید بر این صفات در مورد خود، عمیقاً در فقه خود، قائل به مدارای حقوقی و اجتماعی با سایر ادیان الاهی است و آنها را مطلقاً و صد در صد ردّ نمی‌کند. برای مدارا، نیازی به شکّ و شکاکیت نیست.

رابعاً) کنار گذاشتن «امر مطلق» و طرد «معرفت ـ کلام»از ساحت دینداری و اکتفاء به چیزی بنام

«تجربه» (یک حالت روانشناختی فردی و غیر معرفتی)، نه بنفع دینداری است و نه لزوماً بنفع پلورالیزم.

بلکه ریشهٔ دین و دینداری را می‌زند و آن را صرفاً تبدیل به یک حالت شخصی و حادثهٔ روانی می‌کند و اساساً دیگر «کثرت معرفتی» وجود نخواهد داشت تا لازم باشد که یکدیگر را تحمل کنند. زیرا هر سه خصلتی که برای «اگزیستانسیال» دیدن دین، پیشنهاد می‌شود یعنی«غیر قابل احتجاج بودن و فقدان کمترین تعیّن معرفتی» ، «کاملاً شخصی و غیر قابل انتقال بودن» و «پنهان و مبهم ماندن» ، عملاً دین را فاقد پیام و راهبرد و حتی فاقد «کار کرد جدّی» می‌کند و آن را صرفاً در یک عارضهٔ روانی خصوصی، محدود می‌سازد. البته همه حقائق دینی، در اختیار همه دینداران نیست و مجهولات بشری، بیش از معلومات اوست امّا محدود کردن حدّنهائی«تئولوژی وکلام جدید»، در نوعی نسبیّت اندیشی وشکاّکیت و انکار ابعاد معرفتی «دین» یک ادّعای پوزیتویسیتی و مادّی، جهت بستن باب «معرفت الاهی» است. سخن از «مدل معرفتی ارسطو» نیست و بر سرنامها اصراری نداریم ولی بر «امکان معرفت» و «قواعد منطقی معرفت» اصرار داریم. آنچه شما بنام مدل «تجربهٔ دینی» پیشنهاد می‌کنید، نفی ارزش معرفتی «عقائد و معارف اسلامی» است که مستلزم انکار حقّانیّت و صحّت آنهاست.

دلیل ۶) «وحی»، یک تجربه دینی است و برای مؤمنان دیگر لزوماً تکرار پذیر نیست. هر مؤمنی باید تجربه خودش را داشته باشد. پس جزم داشتن بر لزوم اکتفاء به «تجربهٔ شخصی نبّی»، کار درستی نیست و مانع پلورالیزم نیز می‌باشد. مواجهه با «امر دینی»، مسئله‌ای کاملاً شخصی است. این تصور را که «مثلاً از راه اژدها شدن عصا، مفهوم نبوت را بشناسیم» باید کنار گذاشت. باید جذبه و شعله‌ای که در نبّی زد، در ما هم بزند و همان تجربه را البته در مراحل دیگر و پائینتری داشته باشیم(۶)



پاسخ: در اعتقاد مسلمانان، «وحی» نه تنها لزوماً برای دیگران تکرارپذیر نیست بلکه قطعاً تکرار ناپذیر است و از سنخ «تجربه دینی» با تعریف آقایان نیز نیست سخن از پیام ذات اقدس خداوند است (قال اللّه ...).

بحث ما بر سر مفهوم لغوی «وحی» که در قرآن و روایات، شامل هدایت غریزی زنبور عسل و القـائات شیطانی و نیز شامل الهامات ربانی به «اهل معنی» دانسته شده ، نیست. بلکه از «وحی» نبوی و تشریعی می‌گوئیم که مفاد معرفتی استثنائی داشته و حاوی احکام عملی و توصیه‌های صریح اخلاقی بوده و آن را حقیقتاً (نه مجازاً) به خداوند نسبت می‌دهیم و تنها شامل افراد خاصّ و برگزیده شده و یک رسالت صریح خدائی است که (اَللّه اَعلَم حَیثُ یَجعَل رسالَته).

این البته نمی‌تواند همگانی باشد بلکه مخصوص انبیاء و ملازم با «عصمت» است و عالیترین و لطیف

ترین مرتبهٔ آن نیز مخصوص خاتم الانبیاء است. این، جزء محکمات عقیدتی مسلمانان است. در عین حال، البتهٔ دینداری، صرفاً مقداری ذهنیات و لفظیات و آداب و مناسک نیز نیست و مهمترین حصّهٔ آن، «معرفت قلبی» و «یقین شهودی» است و هر مؤمنی، باید بکوشد به این کشف و شهود دست یابد. سخن این نیست که سلوک پیامبرانهٔ نبی (ص) کافی می‌باشد و مانباید تهذیب نفس وتجربه کنیم بلکه سخن این است که وحی پیامبر و مضمون سلوک ایشان (قرآن و سیره) نزد ما حجّت ومعیار است و همه مکاشفات وحالات و سلوکهای دیگران را مشروط و مقّید می‌کند. می‌توان به حجیّت کشف و شهود پیامبر(ص) اعتقاد داشت و در عین حال، خود به کشف و شهود پرداخت و با بهره‌گیری از تعالیم مربّی و معّلم بزرگ الاهی، از خطایای سلوکی مصون ماند و خود را دائماً تصحیح کرد و به کمالات عالی هم دست یافت. پس مواجهه با «امر دینی»، شخصی و درعین حال، غیر شخصی است یعنی ملاک داشته و قابل داوری است و امّا معجزات (چون اژدها شدن عصا) نیز اتفاقاً یکی از مایه‌های تمایز علنی و عمومی برای تفکیک «وحی الاهی و پیامبرانه» با «کشف و شهودهای عادی بشری» است. معجزات برای تبیین دقائق مفهوم «نبوت» نیست بلکه برای اثبات اصل نبّوت و رسالت، بویژه نزد توده‌های مردم است و منافاتی با سلوک شخصی و مکاشفات فردی ندارد.

دلیل ۷) اگر «شریعت محور» باشیم، پلورالیزم ممکن نخواهد بود ولی اگر «ایمان محور» شویم، راه باز می‌شود. وقتی به یک سلسله گزاره‌های اعتقادی و به آداب و رسوم و مناسک و قوانین دینی بچسبیم، البته این تصلّب‌ها مانع از توجه به دیگران(پلورالیزم) خواهد بود. سیستم‌های عقیدتی و عملی نباید به شکل «قوانین» در آمده و جامعهٔ بسته‌ای بسازد. بجای «شریعت عملی» و «عقائد نظری»وسایر دُگم‌ها، باید بر روی خود مفهوم «ایمان» (طلب صادقانه، عشق ورزی، وارادت) تکیه کرد.اصل، صرفاً «ایمان داشتن به چیزی» است. مهم نیست که به چه چیز، ایمان داشته باشیم.ایمان، تنها یک تجربهٔ شخصی و سیاّل می‌باشد و لذا به جمود و تعصّب و به نفی دیگران و خصومت نمی‌انجامد. امّا «شریعت» بمعنی احکام وقوانین و عقائد خاصّ، نوعی موضع گیری اجتماعی است و لذابه صلابت و اصطکاک می‌انجامد و بنابراین، غیر پلورالیستی است. اما اگر شریعت را حدّاکثر در حدّ تجلّیات خارجی یک «تجربه دینی سیّال» بفهمیم، آنوقت قابل قبول خواهد شد. درصدر اسلام هم، اسلام هرگز مقتضی و ملازم با «سیستم‌اجتماعی»، «حکومت» و یا«نظامی حقوقی خاصّی» نبود. عبارت «حکم خدا» هم باید طور دیگری معنی شود(مثلاًبمعنی «تجربه‌ای شخصی درباره داوری الاهی»).

نباید دستورات اجتماعی قرآن و پیامبر را نوعی نظام حقوقی و قانونگذاری دانست. بلکه اینها حداکثر، بیان



گذاشته، متأثر از محیط و شرایط و اینها بوده است. مثلاً وقتی پیامبر دارند وعده بهشت و لذایذ مختلف جسمانی و معنوی را به مسلمانان عرب می‌دهند از باغ و درخت ونهر و رودخانه و اینها که برای یک عرب، جاذب بوده است می‌گویند یا مثلاً ایشان صحبت از حورالعین (زنان سیه چشم) می‌کرد و هیچوقت از دختر مو بور با چشمانی آبی حرفی نزده است. اینها همه دلیل برآن است که تعابیر قرآن، تعابیر بشری است. خلاصه ایشان با توجه به شرائط و تمایلات خودشان، احساس خاصّی از بهشت داشته‌اند و لذا تعبیر خاصّی هم کرده‌اند. و وقتی که می‌خواستند این را منتقل کنند به پیروانشان، همان چیزهائی راکه آنها علاقه دارند و می‌شناسند، وعده دادند و همان الفاظ را بکار بردند. یا مثلاً تعابیر سماوات سبع، خوب البته در روایت ما تفسیر شده که هیچ ربطی به این هیأت بطلیموسی ندارد. هیچ متفکر دینی از آیه سماوات سبع، نتیجه نگرفته که حتماً همان هیئت بطلیموسی را می‌فرماید. البته ممکن است کسی این احتمال را داده باشد که شاید این هفت آسمانی که بطلیموس می‌گوید شاید همین سماوات سبعه باشد، اما اینطور نبود که بگویند قطعاً یک عقیده قرآنی، این است که هفت آسمان بطلیموس، جزء محکمات دین ماست، کما اینکه کلیسا گفت زمین،مرکز است و ثابت است. اما عده‌ای از سر بد فهمی، همین سماوات سبع را مثال زده‌اند که ایشان وقتی ظهور کردند، همین هیأت بطلیموسی در افکار عمومی بوده است و ایشان می‌خواستند بگویند که این آسمانها را خدا آفریده ، منتهی چون در افکار عمومی آسمان شناسی، هفت آسمان بطلیموس بود، پیامبر هم سماوات سبع گفته‌اند. این البته غلط است چون ما ارضین سبع هم در مأثورات داریم و ربطی به هیئت بطلیموسی ندارد. و از طرفی در هیئت قدیم و بطلمیوسی، سخن از هفت آسمان نیست بلکه از نُه آسمان و سپس فلک دهم و عقول عشرة، سخن رفته است نه از هفت. منتها این مثال را هم زده‌اند، چنانچه حورالعین و از این قبیل را هم گفته‌اند البته قبل از فضل الرحمان عده‌ای مستشرقین این راگفتند. اجمالاً این کلام، بشری می‌شود و همه احتمالات خطا و ضعف‌های بشری را هم متحمّل است!!

دکتر لگنهاوزن: این حرفها هیچ مبنائی ندارد. اینها یعنی که خود شخص پیامبر (ص) این الفاظ را برای نیل به هدف خودش، از خود ساخته است. این سخن انکار صریح نبوّت خاصّه و عامّه است. چرا نمی‌گوییم که خود خداوند، این هدف را تعقیب کرده و از این الفاظ استفاده فرمود. خدا می‌خواست به مردم عربستان و به همهٔ بشریت چیزهائی را تفهیم کند پس به پیغمبر گفت که شما اینها را بگو و از این تعبیرها استفاده کن. من فکر می‌کنم فهم این مسئله مشکل نیست. اگر خیلی دقیق هستیم به معنای پیغمبری، باید به این نتیجه برسیم. یعنی پیغمبر، کسی است که پیام خدا را می‌رساند نه کسی که این پیغام ها را می‌نویسد و می‌سازد. واضح است که این بمعنای نفی نبوّت است.



چگونگی های خداپسند در مناسبات اجتماعی بوده که مثلاً موجب تقویت ایمان افراد می‌شده است، همین.

مسئلهٔ اصلی، همان «ایمان داشتن» و شوق و اخلاص ورزیدن و شور مندی بوده است. مفهوم «قانون» ونظام اجتماعی، در صدر اسلام وجود نداشت و بعدها درست شد. حکم خدا یا «واجب و حرام» درصدر اسلام، تنها نوعی«ادب عبودیت» (نوعی اخلاق ایمانی) بود.ضمن آنکه مباحث حقوقی و فقهی، به «دنیا» مربوط است و امری دنیوی است و اصالتاً امری دینی نیست چون اصل دین، همان تجربه شخصی و روانی است که ربطی به حقوق و نظام اجتماعی ندارد. امری آخرتی است.

البته «تجربه دینی» کاملاً رها نیست و باید نقد هم بشود. ولی نباید روی «قانون دینی» تاکید کرد. شاید خداوند، بدون هیچ قانونی و با رحمت یکجانبه‌اش می‌خواهد انسان را با آمرزش خود بپوشاند یعنی لطف و عنایت یکطرفه از سوی خدا بیاید و همه چیز را حلّ کند. نبایدبه «شریعت»، اصالت داد. باید آن را از حالت رسوبی و تحجّر خارج کرد . باید آن را از صورت یک سیستم حقوقی و اجتماعی بیرون آورد. در غیر اینصورت، «شریعت» در مقابل «ایمان» و مزاحم پلورالیزم خواهد بود.دینداری را بایداز اعتقادبه یکسری «گزاره‌های استدلالی و معرفتی و جزمی» و یکسری «قانونهای عملی» برای نحوهٔ ادارهٔ زندگی اجتماعی، خارج کرد و تبدیل به یک تجربه و سلوک شخصی و سیّال و غیر جز می‌نمود. هر قومی حق دارد به روش خود وبا نظام حقوقی و اجتماعی خودش زندگی کند. باید دین راصرفاً همان «حالت معنوی» بدانیم یعنی شریعت را تلطیف کرده وحسابش را از حساب سیستم حقوقی ونظام زندگی و فقه و تنظیم نحوه مناسبات که متحّول است، جدا کنیم.(۷)

پاسخ) در این استدلال، چند نکته مفروض گرفته شده که همگی محل بحث می‌باشند:

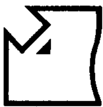


اولاً) گمان شده که مفهوم «شریعت» در صورتیکه شامل احکام و تنظیمات رفتاری باشد، دچار نوعی تصلّب خواهد بود و با مفهوم «ایمان» بمعنای تجربه‌ای فردی و بدون الزامات حقوقی و رفتاری، منافات دارد. حال آنکه در هر دو طرف این نسبت (مفهوم «شریعت» و مفهوم «ایمان») نوعی بدفهمی و سوء تعبیر صورت گرفته است. «اعتقاد به گزاره‌های معرفتی» درباب عالم و آدم، و نیز «التزام به برخی رفتارها و روشهای خاصّ زندگی، نه تنها با ایمان منافات ندارند بلکه ملازم «ایمان صحیح» می‌باشند. زیرا همین «اعتقادات نظری» است که منشاء «ایمان» بوده و مضمون آن را سامان می‌دهند و همین «التزامات عملی»اند که مقتضیات و ملزومات حیاتی «ایمان» می‌باشند و بدان تحقّق و تبلور عینی می‌بخشند. اسلام مثلّثی از «معارف»، «اخلاقیات» و «رفتارها»ست و در تعریف «ایمان»، اساساً «فهم» و «یقین قلبی»وسپس «عمل با ارکان» (رفتار فردی و اجتماعی با ضوابط خاص) نهفته است. «شریعت»، نه متصلّب و نه منافی با «ایمان»، بلکه جزء

ماهیت دین است. «اعتقاد نظری به معارف اسلامی» و «التزام عملی به احکام اسلامی»، هیچیک بمفهوم «خصومت با همه» و مانع توجه انسانی به «دیگران» نیست، البته ضوابط خاصّی متناسب با اقتضائات ایمان، در نحوهٔ برخورد حقوقی با دیگران (مؤمنین، کفّار ومستضعفین، و منافقین و ...) دارد که از «گوهر ایمان»، قابل تفکیک نیست، چه رسد که معارض با آن باشد. آقایان از «ایمان» بدون «معارف» سخن می‌گویند. آیا ممکن است؟ «ایمان» به چه چیز؟ «ایمان»بدون موضوع و متعلقات؟! ایمان بمفهوم گرایش ، باور، تسلیم ، اشتیاق، طلب یا ارادت وبه هر مفهوم دیگری مآلاًبایدبه «چیزی» که فهمیدنی و قابل ادراک و قابل باور باشد، تعلق گیرد. منظور از «عقائد و معارف» نیز همین است و به همین علت است که ایمان ها قابل تقسیم به درست و غلط ، معقول و خرافی ، توحیدی و شرک آمیز و ... است و همین نقطه ملتقای «ایمان» با «معرفت» است.البته این «معرفت» با مدل ارسطوئی یا هر چیز دیگری، ملازمه ندارد امّا نمی‌توان هم گفت که «ایمان داشتن»، کافی است و مهم نیست که به چه چیز و چرا ایمان آورده‌ایم و این‌ایمان چه لوازم عملی و اجتماعی دنیوی و اخروی دارد؟! همه این عناصر در ارزشگزاری «ایمان» نقش اساسی دارند.

همچنین «ایمان»، بجای «شریعت عملی » یا «عقائد نظری» نمی‌نشیند بلکه در کنار آنها قرار می‌یابد. زیرا طلب صادقانه و سلوک عاشقانه، از مناشیء معرفتی و لوازم عملی خود، قابل تفکیک نمی‌باشد.

«قانون رفتاری» نیز کاملاً با مفهوم دینداری در تنیده است. هر «رفتاری» باهر «ایمانی» سازگار نیست لذا«مؤمن به معارف و اخلاق توحیدی»، منطقاً حقّ ندارد هرگونه رفتار فردی و اجتماعی از خود بروز دهد. فقه و «بایدو نباید»های شریعت (قانون اسلامی)، تکملهٔ ایمان اسلامی است و مؤمن به اسلام، مؤمن به احکام اسلام نیز می‌باشد. تفکیک «ایمان» از «شریعت»، تفکیک «دین» از «زندگی و قانون و جامعه»، منشاء اصلی رویکردهای سکولاریستی است و منافات قطعی با آموزه‌های قرآنی و ایمان اسلامی دارد. البته شریعت ورزی و التزام به «باید و نباید»های رفتاری در مؤمنان، بمعنای تحجّر و جمود و تصلّب هم نیست بلکه نوعی اصولگرائی توأم با اجتهاد دائمی و نواندیشی و انعطاف عقلانی است. البته که فقه بدون اجتهاد، نه باقی می‌ماند ونه مشکلی را حل می‌کند. همواره باید متغیّرات احکام را برمحور ثابتات آن بازسازی و تجدید کرد. قانون اسلامی، زنده و پویاست امّا در کنار تحوّلات دوره‌ای، البتّه عناصر ثابت و محکمات آن باید همواره رعایت شود و این نه جمود، بلکه لازمهٔ دینداری است. جامعه دینی، بسته و باز، توأمان است. در چارچوب محکمات عقلی و شرعی، جامعه‌ای کاملاً باز، اجتهاد پذیر، متکامل و قابل نقد پذیر است امّا موارد نقیض این چارچوب را البته پس می‌زند و نسبت به آفات، هشیار و کاملاً بسته عمل می‌کند.



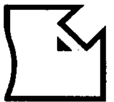
لازمهٔ «شریعت»، همچنین نفی مطلق دیگران نیست بلکه مدارا و تسامح رفتاری و رعایت ظرفیتها، خود، جزء قوانین شریعت و از احکام فقهی است.

بنابراین، ایمان اسلامی صرفاً یک تجربه شخصی و حادثهٔ روانشناختی بدون بار معرفتی و بدون آثار و احکام عملی نیست. سیّال است و درعین حال، به حقیقتی ماورائی و ثابت گره خورده است.

ثانیاً) اینکه در صدر اسلام، «دین» ارتباطی با«سیستم حقوقی اجتماعی ویژه‌ای» نداشته و در عصر پیامبر«ص»، ایمان، فاقد لوازم حقوقی ومعیشتی خاصّی بوده، نیز ادعائی بیش نیست. ادعائی که قرائن قطعی عقلی و نقلی صریح و مکّرری علیه آن در تاریخ صدر اسلام و در قرآن و سنّت موجود است.

چنین ادّعائی در حالی صورت می‌گیرد که کلیه اصول و قواعد فقهی که بعدها فقهاء براساس آن، اجتهاد و تفریع فروع کرده و فقه حجیم کنونی را پدید آوردند و صدها هزار برگ، گفتگوی فقهی بیادگار گذاردند، همه و همه مستند به همان وقایع صدر اسلام و اقدامات و اظهارات و تصمیمات اجتماعی ، سیاسی و عبادی و حقوقی و تربیتی پیامبر (ص) و اوصیاء ایشان می‌شود.

پیامبر (ص) صریحاً و بدلایل ایمانی و دینی (نه بدلائل دنیوی!!) وارد مبارزات سیاسی، اجتماعی شده و نوعی از حاکمّیت را برانداخته و سپس حکومت جدیدونظامات معیشتی نوینی پدید آورده‌اند و مناسبات دنیوی پیشین را در موارد بسیاری اصلاح کرده‌اند. بنابراین، از کدام تفکیک دین از دنیا در صدر اسلام سخن می‌گوئید؟! در همان صدر اسلام و در نصوص اصیل اسلامی به تواتر، از قوانین اسلامی، مفهوماً و مصداقاً بحث‌ها شده است و همه آنها را لازمهٔ ایمان دانسته‌اند و مخالفت با بسیاری احکام شرعی در زبان خود پیامبر(ص)، دلیل بر «کفر»(نقیض ایمان) خوانده شده است.



و امّا تعبیر «حکم خدا» نیز در تمام ۱۴۰۰ سال گذشته ، از آغاز تا امروز بمفهوم «حکم خدا» بوده است یعنی «وظائف عملی مؤمنین» که از سوی خدا و رسول خدا تشریع شده و انجام آنها شرط ایمان و باعث تکامل ایمان دانسته شده است. خداوند، به هر شیوهٔ زندگی، به هر گونه رفتار اجتماعی و مناسبات حقوقی، راضی نیست. قواعد و ضوابطی وجود دارد که باید رعایت شود. هر چیز کمتر از این، تحریف مفهوم «حکم خدا» است. «تجربه‌ای شخصی درباره داوری الاهی» یعنی چه؟! کجا تعریف «حکم خدا» این بوده و چرا چنین تعریفی ناگهان جعل می‌شود؟! اصولاً شخصی خواندن این تجربه نیز معنائی جز نفی حجّیت و اعتبار عمومی و نفی ضرورت اجراء این احکام ندارد.

همچنین چرا نباید دستورات اجتماعی، سیاسی و حقوقی پیامبر را نوعی نظام سازی و قانونگذاری

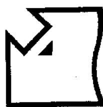
(متناسب با ایمان اسلامی) دانست؟! رعایت همین چگونگی های خداپسند در معاملات اجتماعی که موجب تقویت «ایمان» می‌شود، مآلاً بمعنای پذیرش یک نظام اجتماعی، حقوقی بر مبنای شریعت اسلامی است. «ادب عبودیت»،آری امّا جزء این ادب، آنست که احکام خدا تبعیت شود و بعبارت دیگر، «ایمان به اسلام»، بدون ایمان به احکام اسلام، مفهوم ندارد.

ثالثاً) فقه و حقوق اسلامی و ضوابط دینی برای نحوهٔ رفتار و تنظیم مناسبات اجتماعی گرچه ناظر به دنیای مردم است امّا نباید آن را «دنیوی» (در برابر اخروی) خواند. «فقه دینی»، ماهیّت دینی داردو دین از دنیا قابل تفکیک نیست (در اسلام). بنابراین برای دیندار بودن، نسبت به «قانون دینی» نیز باید حسّاس و ملتزم بود.

رابعاً) فرمودند که تجربه دینی، نقد هم می‌شود. این اوّل ماجراست. اگر بواقع، معیاری برای نقد«تجربه دینی» مردم وجود دارد که ایمان آنها را ارزشگذاری (ردّ و تأئید) می‌کند، این خود نوعی تصلّب ضد پلورالیستی و نقض غرض قائل خواهد بود و اگر «ایمان معیار» نداریم و ضابطه‌ای برای داوری در باب حقّانیت یا اختلال «ایمان مردم» وجود ندارد پس دیگر صحبت از «نقد» (چه رسد به «اصلاح») درباب ایمانهای مردم، جائی ندارد و تعارفی بیش نخواهد بود.

خامساً) وجود «قانون دینی»، نه تنها هیچ منافاتی با «رحمت یکجانبهٔ الاهی» ندارد بلکه از قضاء، لازمهٔ رحمت عامّ الاهی و مقتضای لطف و عنایت شارع مقدس است.

«شریعت» (به تنهائی و بدون اخلاص و عقیده و ایمان و اخلاق)، اصالت ندارد. قطعاً شریعت را از آفت رسوب و تحّجر نیز باید مراقبت کرد امّا اقرار به سیستم حقوقی دین و قوانین اسلامی چه منافاتی با «اخلاص» و چه ملازمه‌ای با «تحجرّ» دارد؟! اتفاقاً قضیه، معکوس است و بدون احکام اسلام، نمی‌توان «ایمان» را پاسداری و تقویت کرد. شریعت بعلاوهٔ اجتهاد روشمند، خود بقدر کافی لطیف است و با این وصف، آن توصیه، توصیه به «شریعت زدائی» است یعنی بجای تلطیف شریعت، به حذف شریعت می‌انجامد. نمی‌توان رابطه «ایمان» را با «معرفت» و با نحوهٔ «عمل» و با «حقوق اجتماعی»، قیچی کرد و نامش را تلطیف شریعت گذارد.



علی ایّ حالٍ، این شیوه درستی نیست که برای تثبیت «پلورالیزم»، توصیه به تعطیل شریعت و نفی احکام الاهی و قطع رابطهٔ «دین» با «دنیا و معیشت و اجتماع و حقوق بشری»شود. مضافاً اینکه اصولاً چنین توصیه‌ای به مسلمانها، که فقه خود را کنار بگذارید، خود توصیه‌ای اکیداً ضد پلورالیستی و تحکّم آمیز است. بی‌تردید، دعوت به اجتهاد بر مبانی ثابت شریعت، سخنی معقول و دینی است امّا شریعت زدائی و تفکیک

دین از دنیا، یک دعوت دینی نیست. آقای مجتهد شبستری تصریح می‌کنند که مرادشان از تلطیف شریعت، صرفاً ارائه راه حلهای عملی جدید برای یک سلسله مشکلات جدید، در چارچوب فقه (یعنی همین عملیهٔ اجتهاد) نیست بلکه منظور، تغییری است در بنیاد رهیافت دینی، آنهم با تمام میوه‌ها و محصولات عملی و نظری آن.(۸)

بنظر می‌رسد این، دعوت صریح به «ایدئولوژی سکولاریزم» بجای شریعت الاهی است و «پلورالیزه کردن» را جز از طریق «سکولاریزه کردن» مناسبات اجتماعی و دینی ممکن نمی‌داند.

ایشان در توجیه این واقعیت که چرا سکولاریزاسیون وتفکیک مزبور، همچنان در جهان اسلام به رسمیت شناخته نشده و مثلاً فقهای اسلامی به امور اجتماعی و حقوقی و دنیوی! مردم هم سروکار دارند و مردم نیز چنین پذیرشی در این ناحیه داشته‌اند، پاسخ می دهند که «غالباً مردم هر وقت با یکدیگر مشکل و دعوی داشتند به آنها مراجعه می‌کردند. یعنی در جامعه گذشته ما یک عالم دینی، مثل یک کشیش نبود و نهاد روحانیت، کلیسا بعنوان قلمروی اخروی نبود و علمای دین بویژه علمای شیعه اصلاً نمی‌توانستند به صومعه، کلیسا و واتیکان خود شان بروند. چون چنین چیزی نداشتند».

بعبارت دیگر احتمالاً بنظر ایشان مشکل، فقدان امکاناتی شبیه یک کلیسا و واتیکان بوده است نه تصریحات اکید متون اسلامی بر عدم تفکیک «دین از دنیا و حکومت».

* * *

ب) در ادامهٔ ادلّهٔ پلورالیزم، اینک به استدلالهائی بپردازیم که در نوشتهٔ دیگری در این موضوع (۹) آورده شده است. اعتراض مؤلف اخیر الذّکر، این است که چرا در تفکر رائج اسلامی، عده‌ای را اهل هدایت و عده‌ای را محروم از هدایت واهل ضلال دانسته و بشریت را به دو دستهٔ صالح و فاسد، مؤمن و کافر، بهشتی و جهنمی، حق و باطل و از این قبیل تقسیم می‌کنند؟ زیرا با این تفکر که عده‌ای محبوب خدا و عده‌ای مغضوب خداوند یا گمراهند، طبیعی است که پلورالیزم، در جهان اسلام، هضم پذیر و رضایت بخش نخواهد بود.

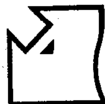
نویسنده ادعا می کند دلائلی دارد که بر مبنای آنها اغلب بشریت و جامعهٔ جهانی (اعمّ از آنکه به «معارف اسلامی» ایمان داشته یا نداشته باشند و به «احکام اسلام» عمل کنند یا نکنند)، برنهج صواب و اهل حقّ و سعادت اند و من حیث المجموع خوب عمل نموده و درست زندگی می‌کنند. بعبارت دیگر، خداوند انسانها راهمینگونه که اکنون اکثریت آنها هستند، می‌پسندد و وضعیت اخلاقی و حقوقی کنونی جامعه جهانی مطابق با خواستهٔ پیامبران است و بنابراین «ریشه در آب است».



بوضوح، نوعی «دفاع از وضع موجود جهانی» و تأئید اوضاع فکری و اخلاقی و حقوقی کنونی دنیا در این نظریه نهفته است واینکه اوضاع، روبراه است ونباید به صفبندی «حق - باطل»،«عدل ـ ظلم» یا «ایمان- کفر» دامن زد زیرا مصادیق واضح برای هیچیک وجود ندارد. بنابراین، عده‌ای از مردم را اهل فسق و شرک و ظلم خواندن، اقدامی ضدّ پلورالیستی و انحصار طلبانه است و همهٔ ایده‌های متضادّ با یک «دین خاصّ» را باطل دانستن، مانع همزیستی مسالمت آمیز عقائد با یکدیگراست.

نویسنده مدّعی است که «هفت دلیل» بنفع نظریه پلورالیزم در اختیار دارد. نخست، چهار دلیل برای مسلمانان آورده می‌شود یعنی ادعا می‌شود که چهار اعتقاد اسلامی وجود دارد که چنین نتیجه‌ای را می‌دهند سپس سه دلیل دیگر (فلسفی ـ تاریخی ـ فراتاریخی) بنفع «صلح کل» و «حقّانیت همگانی» و عدم فرق میان «مومن و کافر» ذکر می‌گردد. اینک همهٔ آن ادلّه را در ادامهٔ استدلالهای پیشین، اجمالاً بررسی می‌کنیم:

دلیل ۸) مسلمانان، خداوند را «هادی» می‌خوانند و این ادّعا، وقتی صدق می‌کند که همه یا اغلب بشریت را «هدایت یافته» و در وضع ایده‌آل بدانیم. اگر بخش مهمی از مردم را دچار گمراهی بدانیم، منافات با هدایتگر بودن خداوند دارد بلکه بمعنی غلبهٔ شیطان بر خدا و ناکام بودن پیامبران خداست. «هادی دانستن خدا»، لزوماً بدانمعنی است که اکثریت بنی آدم را بر حقّ و درست اندیش و درستکار بدانیم و این در حالی است که این اکثریت، مسلمان هم نیستند. اینک باید نتیجه گرفت که مسلمان بودن یا نبودن، دخالتی اساسی در «هدایت» ندارد و از این حیث، همهٔ مکاتب و عقائد با یکدیگر مساوی بوده و «هدایت یافتن»، درگروی «مسلمان شدن» نیست. در همهٔ ادیان و مکاتب، می‌توان به «هدایت» و «سعادت» دست یافت و حقیقت، نزد همه است نه دین خاصّی.(۱۰)



پاسخ) اولاً یکی از قطعی‌ترین نتایجی که از این استدلال می‌توان گرفت، اتفاقاً «هادی نبودن» خداوند است زیرا وقتی که بود و نبود «اسلام» (که اکمل مصادیق هدایت الاهی است) مساوی باشد، باید در تحقق «اصل هدایت» تردید کرد. می‌دانیم بعنوان نمونه، یکی دیگر از اسماء الاهی خداوند، «رزّاق» است و این دقیقاً در حالی است که بسیاری،تاکنون از فرط گرسنگی و فقر، مرده یا خواهند مرد. پس «رزّاق بودن خداوند» بدانمعنی نیست که هیچکس و به هیچ وجه (حتی اگر خود او یا دیگران مقصّر باشند) گرسنه نخواهد ماند. «هادی بودن» خداوند نیز، منافاتی با ضلالت و شقاوت گروههایی از بشریت ندارد. زیرا هادی بودن خداوند، بدانمعنی است که علاوه بر هدایت عامّ تکوینی، آنچه برای هدایت تشریعی نیز لازم بوده، از جانب خدای متعال صورت گرفته است. اعطای قوای ادراکی حسّی، عقلی و شهودی، فطرت و از همه مهمتر،

فرستادن پیامبران و کتب آسمانی و توضیح «معارف»، «اخلاقیات» و «احکام عملی» لازم برای نیل به سعادت وکمال، همه و همه بمقتضای اسم «هادی» صورت گرفته و حجّت بر انسان مختار و آگاه، تمام است.

در مواردی نیز که حجّت تمام نیست وکمبود عقلی و ادراکی، یا محرومیت از ابلاغ تفصیلی پیامبران وجود دارد، تکلیفی نخواهد بود و خدای متعال کمبودها را جبران خواهد کرد. هیچ مستضعف و جاهل معذوری به جهنم نخواهد رفت. امّا نکته‌ای مهم که از آن غفلت می‌شود، دخالت عنصر «اختیار» در مفهوم «هدایت و اهتداء» است. آقایان، «هدایت» را با «اجبار» اشتباه می‌کنند زیرا انسان را «غیر مختار» مفروض گرفته‌اند حال آنکه اساساً «هدایت» بدون اختیار، معنی ندارد چنانچه «ضلالت» نیز مسبوق به مختار بودن انسان است.

پس حتی اگر اکثریت مردم نیز «راه گم کرده» باشند بازخداوند، «هادی» است و البته هدایت یافتگی‌ها و گمراهی‌ها نسبی است وهر یک، درجاتی دارد ولی عامل این گمراهی ها در هر حال، «هادی نبودن» خداوند نیست بلکه نفسانیّت‌ها، جهل‌ها، ظلم‌ها، سوء اختیار، حاکمیتهای فاسد و سایر مظالم بشری، عامل همهٔ ضلالت ها و شقاوتهاست. خداوند به تصریح قران کریم، در عین حال که هادی است، مضلّ نیز می‌باشد و ظالمان را گمراه می‌کند. هدایت عام، همگانی است امّا هدایت خاصّ، ویژهٔ اهل تقوی است. خداوند، بی تقوایان و ستمگران را هدایت نمی‌کند بلکه در ضدلالت و شقاوت، پیشترشان نیز می‌برد.

این بمعنای ناکامی انبیاء نیز نیست زیرا کار آنان، ابلاغ پیام الاهی بود که صورت گرفت. پیامبران البتّه شخصاً، سعادت همهٔ بشریت راخواستار بودند وبه این آرزوی انسانی و رئوفانه خود نرسیدند اما در اداء تکلیف کاملاً کامیاب بودند. گمراه بودن بسیاری از مردم بمعنای غلبهٔ شیطان برخداوند نیز نمی‌باشد زیرا خداوند تکویناً اذن به وجود شیطان و وسوسه‌های شیطان داده است و گمراه شدن کسانی را که خواهان گمراهی باشند، برای آنان مقدور کرده است زیرا بدون شیطان و بدون غلبه انسان بر شیطان، چیزی بنام کمال انسانی و اختیاری، قابل تحقّق نبود. شیطان بر انسانهائی که به او تن ندهند، هیچ سلطه و غلبه‌ای ندارد. کار او بیش از فراخوان و دعوت به شرّ، چیزی نیست و هیچکس را به زور جهنّمی نمی‌توان کرد.



خداوند، هدایت اجباری بشریت را اراده نفرموده بود تا اینک با عدم توفیق مواجه گردد. نباید میان اذن تکوینی خداوند و حکم تشریعی او خلط کرد خداوند، کمال ویژهٔ انسان یعنی تقوای اختیاری را خواسته و آن را شرط «سعادت» دانسته است. اما این انتخاب بدون قرار گرفتن بر سر دور راهی «دعوت بخیر» و «دعوت به شرّ» یعنی بدون وجود «شیطان» تحقّق نمی‌یابد.

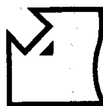
ثانیاً) باید گفت که گرچه اغلب بشریت دچار مفاسد و انحرافاتی می‌باشند امّا بعقیده مسلمین، اغلب

انسانها عاقبت، اهل نجات اند و «خالدین در آتش»، اقلّیت بسیار کوچکی از بشریت را تشکیل می‌دهند و چنان نیست که اکثر مردم، سرتاپا فساد و ظلم خالص بوده و از همهٔ حصّه‌های مهم «هدایت» کاملاً محروم باشند. امّا نکتهٔ مهم، آن است که «کمال»،امری واقعی (نه اعتباری) است و راه خاصّی بسوی آن وجود دارد که ما سوای آن، بیراهه خواهد بود. رسیدن به آن کمال بدون دانستن معارفی دربارهٔ حقائق عالم و بدون ایمان آوردن به آنها (از قبیل توحید و معاد و...) و بدون تخلّق به اخلاقیات خاصّی و التزام به ضابطه‌هائی رفتاری در این عالم امکان ندارد. البته بسیاری ازمسلمین نیز از این سعادت، محروم و اهل جهنّم می‌باشند.

ادیان ابراهیمی، همه کمابیش به «حقیقت واحد» (نه حقائق متکثر ومتضاد) فراخوانده‌اند و کاملترین و نهائی ترین نحوهٔ بیان این «حقیقت» و درست‌ترین راه وصول به «کمال» را، محمد بن عبداللّه «ص» آورده است. پس هیچ راهی بسوی کمال، وجود ندارد که متضادّ با تعالیم و احکام اسلام باشد. زیرا اجزاء حقّ نمی‌تواند با «کل حقّ»، منافات داشته باشد. هر مکتبی که بخشی از این حقیقت را ارائه داده، به همان نسبت، مایهٔ سعادت است و در مورد بقیهٔ موارد، مخلّ به سعادت بشری و یا ناقص می‌باشد و هر مکتبی که بر خلاف آموزه‌های دین خاتم، توصیه یا تعلیمی داشته باشد به همان میزان، باطل ومایهٔ شقاوت آدمی است. محال است که دو توصیهٔ متناقض، هر دوبه هدف واحد (سعادت) بیانجامند. بنابراین هر کس بهای نظری و عملی «کمال»را نپردازد، طبیعی است که از مراتب بالاتر کمال و سعادت وگاه از کلیهٔ مراتب آن محروم می‌شود، اعمّ از آنکه مسلمان شناسنامه‌ای باشد یا نباشد. بنابراین، «حقّ» مساوی با «اسلام» بوده و علم و عمل به «حقائق اسلامی» قطعاً شرط «سعادت» است. بخشهائی از این حقائق، البته در سایر ادیان و مکاتب نیز وجود دارد و به همان میزان، منشاء سعادت خواهد بود مثلاً اصل توحید، معاد و نبوت و .... در بسیاری جوامع بشری مورد تاکید است پس به همان نسبت، از «حقیقت» دارد ولی این کجا بدانمعنی است که نوع مکتب و عقیده، هیچ اهمیتی ندارد یا از طریق کلیهٔ مکاتب، اگر چه خلاف اسلام باشند، می‌توان به «سعادت» رسید و همه بر حقّند. حقّ با حقّ نمی‌تواند درتناقض باشد. مضافاً اینکه به بسیاری کمالات نیز از طریق عقل و فطرت، می‌توان التفات یافت که عمل به آنها به همان میزان، مایه نجات خواهد بود.

دلیل ۹) مسلمانان معتقدند که توحید، «فطری» است. این ادّعا، البته نه با دلیل عقلی و نه با دلیل تجربی، اثبات نشده است ولی دینداران که بدان معتقدند، براین اساس باید ملتزم باشند که اکثریت یا همهٔ بشریت، با هر دین و عقیده‌ای، بر حقّ هستند چون همه، فطرت دارند.(۱۱)

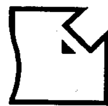
پاسخ) فطری بودن توحید، بحث علیحده‌ای است والبته برای نحله‌ای که اصل «فطرت» و «فطریات»



را منکرند (کبرویاً)، دیگر نیاز و مجالی برای دلیل تجربی و عقلی نیز نخواهد بود زیرا اساساً کلیهٔ استدلالهای عقلی و تجربی، اعتبار خود را از «علم حضوری» و «بدیهیات و فطریات» اخذ می‌کنند. و امّا مفهوم فطری بودن «توحید» یا هر چیز دیگری نیز باید بدرستی درک شود. گذشته از این نکته که «آیا دانش ما به توحید، فطری است؟» یا «گرایش ما به توحید، فطری است؟» و یا هر دو؟ (که اینک مجال این بحث نیست) نکتهٔ مهم، آنست که اصولاً «فطری بودن» یک پدیده، به چه چیز است تا نوبت به صدق یا عدم صدق علائم آن (همگانی بودن، همیشگی بودن و ...) برسد؟

فطری بودن توحید، قطعاً بدانمفهوم نیست که همهٔ بشریت، «آگاهی تفصیلی» و نیز «گرایش غیر قابل نقض» به توحید دارند و هیچکس و به هیچ علّتی، از «توحید نظری» و «توحید عملی» نمی‌تواند جدا افتد و همه، همواره موحّدند و موحّدانه نیز رفتار می‌کنند. فطریات در بقاء و رشد و قوام خود، به عواملی چون تربیت و تعلیم (آگاهی حصولی و تفصیلی) محتاجند. فطری بودن، نوعی استعداد پویاست که باید حمایت وبارور گردد.

بعنوان نمونه، «میل به کمال» نیز فطری است اما معذلک انسانهای منحط و «پشت به کمال» هم کم نبوده و نیستند. فهم مصادیق «کمال» و نحوهٔ وصول به آن وحفظ علاقه به کمالات، همه در مسئله دخالت دارند و مخالفت با فطریات وزیر پاگذاردن فطرت، امری کاملاً میسور و بلکه واقعی است. پس فطری بودن توحید در بشریت، منافاتی با مشرک شدن مردم و رواج انحراف از توحید نظری و عملی در میان بشریت ندارد. بسیاری قوای نظری و عملی در فطرت آدمی است که بدلائل بشری در دنیا به فعلیت نمی‌رسد و این، منافاتی هم با حکمت خداوند ندارد. همهٔ اهل جهنّم نیز فطرت داشته‌اند امّا این فطرت، نشکفته و بر خلاف مقتضای آن، عمل شده است.



دلیل ۱۰) «خاتمیت»، یک رکن اش این است که بشریت، دیگر به تکامل رسیده و دین، بطور طبیعی محفوظ است. بعبارت دیگر، بشریت، دیگر مخالف دین خدا نیستند که بخواهند آن را منهدم کنند و احتیاجی به پاسبانی فوق طبیعی خدا باشد. جامعهٔ بشری امروز، مسلمان و غیر مسلمان، خود بخود، حقّ طلب است و همه، در این مورد مساویند و پلورالیزم، مستلزم همین امر است.(۱۲)

پاسخ) البته خاتمّیت، بانوعی «تکامل» در جامعه بشری، بی‌ارتباط نبوده است اما این «تکامل بشری» نباید بنوعی تفسیر شود که «عدم نیاز بشر جدید به اسلام» را نتیجه بدهد که در اینصورت بتعبیر استاد مطهری، این دیگر بمعنی «ختم دیانت» خواهد بود نه «ختم نبوّت تشریعی».

مقتضای «خاتمیتّ دین اسلام»، آن است که راه نجات و سعادت در تعالیم این مکتب نهفته است و

«کلمه حقّ» بدانمقدار که دانستن آن برای رستگاری بشر، لازم و ممکن بوده در مضامین این دین آمده است وبنابراین از قضاء، خاتّمیت نیز مفهومی کاملاً ضدّپلورالیستی دارد.

خاتمیت دین پیامبر اکرم (ص)، بدانمعنی نیست که «اسلام» و «کفر»، علی السوّیه است. بلکه مفهوم آن، اینست که «مسلمانانه اندیشیدن» و «مسلمانانه زیستن»، کاملترین راه رستگاری است و نیازی به هیچ دین و آئین دیگری نمی‌باشد و هر چه مخالف مضامین اسلام باشد، باطل است و هرچه لازم بود که گفته شود، در اسلام گفته شد. محفوظ بودن اسلام به حفاظت الاهی نیز بدانمعنی است که خدای متعال از طرق طبیعی و ماوراء طبیعی (هر دو)، از گوهر «حقیقت اسلام» مراقبت خواهد فرمود تا حجّت بر بشریت، تمام باشد و حق طلبان محروم نمانند. اما اینکه دیگر در میان بشریت، اکنون هیچکس مخالف دین خدا نیست و بنای نابود کردن آن را ندارد و همه تسلیم دین حقّ شده‌اند و بشریت دیگر نیازی ویژه به اسلام نداشته و همه، بر حق می‌باشند و ... اوّلاً مدلول «خاتمیت» نیست بلکه با آن، منافات نیز دارد و ثانیاً صحّت هم ندارد و باید آدمی چشم و گوش خود را بسته باشد تا چنین قضاوت کند که هیچکس با حقیقت اسلامی، مخالف نیست!!

دلیل ۱۱) اعتقاد به «مهدویّت» نیز یک اعتقاد شیعی و اسلامی بلکه دینی است و مقتضای این اعتقاد هم آن است که بگوئیم بشریت آمادگی برای ظهور ایشان را پیدا کرده و اوضاع همچنان بهتر نیز خواهد شد. یعنی در جامعه بشری (اعّم از مسلمان و کافر)، کفّهٔ خوبی‌ها بر کفه بدی‌ها اگر نچربد، لااقل مساوی است و با یک تلنگر از ناحیهٔ «منجی موعود»، همه بدی‌ها ساقط می‌شود. ظهور امام زمان (ع) نمی‌تواند یک تحوّل دفعی و ناگهانی باشد. پس نباید معتقد بود که جهان، سرتاسر ظلم و سیاهی و تباهی و فساد است و ایشان ناگهان در مدت کوتاهی، ورق را بر می‌گرداند و پلیدی ها و باطل‌ها را یکشبه بدل به پاکی و حقّ و عدل می‌کند. بلکه ایشان در یک «نقطهٔ تعادل» تاریخی سر می‌رسد تا برای برگرداندن اوضاع، نیاز به اعمال نیرو و فشار زیادی نباشد درغیر اینصورت، کار آن موعود آخر الزمان، خیلی دشوار و تقریباً نشدنی خواهد بود. در نتیجهٔ، باید گفت که اکثریت بشریت (مسلمان باشند یا نباشند)، بر «حقّ» و پاک و در مسیر صحیح‌اند، زیرا در غیر اینصورت، منجی موعود، مجبور خواهد بود با یک اکثریت زیادی در بیفتد ولذا حکومت و نهضت‌اش دچار مرگ زودرس خواهد شد. پس برای آنکه مهدویت ممکن باشد، باید جامعهٔ جهانی را در مسیر هدایت دید تا نیازی به مقاومت شدید جهانی علیه ایشان نباشد. اگر جامعهٔ جهانی را (که اغلب، اسلام را هم نپذیرفته‌اند یا نشناخته‌اند) در مسیر صحیح بدانیم،راه به پلورالیزم و تساوی ادیان گشوده می‌شود و روشن می‌کند که نوع عقائد فاقد، اهمیت بوده و در هدایت مردم دخالت ندارد.(۱۳)





رسول خدا یک مرسل داردیک مرسل الیه دارد. نبی، یعنی آگاه از یک «حقیقتی» نه چیزی که اختراع شده باشد. چنانچه گفتید هفت آسمان قرآن هم ربطی به هیئت قدیم ندارد.

در بهشت هر چه بخواهید هست، امّا قطعاً «حورالعین» هم هست. و پیامبر یک اغواگر نیست.

کتاب نقد: چه معیارهائی به نظر شما برای داوری در مورد تجربیات باطنی می‌توان داشت؟ آیا اصلاً می‌شود صحبت از درست یا غلط بودن «تجربه» کرد یا اینکه بگوئیم تجربه، تجربه است دیگر.

دکتر لگنهاوزن: برای مسلمانان، هر چیز که ضدّ اسلام باشد، نفسانی یا شیطانی است. برای بنده این مسأله خیلی جالب بود که می‌خواستم ببینم این مکاشفه‌ها چه نقشی برای عارفان دارد؟ در مرصادالعباد، نجم الدین رازی، بحث خوبی درباره مکاشفات دارد. او در همان آغاز می‌گوید که معیار ما، شریعت است و هیچ چیز ضدّ شریعت را نباید قبول کنیم. فایده مکاشفات چیست؟ وقتی که سالک توجه به غیب و مکاشفات الاهی دارد کمتر توجه به دنیا و خود خواهی‌ها دارد. دوم اینکه سالک می‌تواند بیشتر حال خودش را درک کند و معیار این درک، علاوه بر شریعت، مسلّمات عقلی است. این مهم بود برای بنده که نجم الدین رازی با آنکه برای ایشان، مکاشفات خیلی مهم بود و در طریقت آنها شأن بالائی داشته، مع ذالک به این اندازه و معنا که مثلاً پروتستانهای لیبرال اصل دین را فقط، تجربه می‌دانند، نمی‌تواند باشد. عرفای مسلمان، هیچوقت این افراط کاری شلایرماخر را مرتکب نشدند، حتی کسی مثل نجم الدین رازی که مرد مکاشفه و تصوّف است، از شریعت و از عقل، سخن می‌گوید.

کتاب نقد: در واقع این رویکرد «تجربه باطنی» پروتستان لیبرال، اصلاً قابل مقایسه بارویکرد عرفای ما نیست و اینهادوسنخ‌است.البته نوعی تکثرطولی درمکاشفات وصفت شخصی‌بودن آن هم فی‌الجمله درتفکراسلامی‌محفوظ است.

دکتر لگنهاوزن: بله.



پاسخ) موعود آخر الزمان، به تائید اغلب ادیان و مذاهب توحیدی (وحتی بشری)، خواهد آمد تا اوضاع فاسد، در هم ریخته و سر تاپا ظلم حاکم بر بشریت (فرهنگ، اقتصاد، حقوق و حاکمیت) را بنحوی کاملاً انقلابی و غیر عادی اصلاح کند. براساس تصریح روایات اسلامی، ایشان دنیایی مملّو از ظلم و پلیدی را به جهانی مملّو از عدل و پاکی تبدیل می‌کنند و در این مسیر، از بیان حقائق مورد غفلت و اصلاح فرهنگها و اخلاق عمومی تا امکانات طبیعی و تجهیزات مادی و نیز امدادهای غیبی و نیروهای ماورائی، بهره‌خواهند برد و اتفاقاً کاری غیر ممکن (عادتاً) را ممکن می‌کنند و این، آیت بزرگ الاهی است. ایشان اتفاقاً در مدت کوتاهی ورق را بر می‌گردانند و یکشبه کارهای عظیمی بسامان می‌رسانند که بشریت در هزاره ها و سده ها از انجامش عاجز بوده است زیرا توان نظری و عملی آنر ا نداشته و با کانون قدرت عالم، در ارتباط نزدیک نبوده است. انقلاب آخر الزّمان از قضاء، نوعی اعمال نیروی بسیار عظیم و بی سابقه خواهد بود.

البته معنای این سخن، آن نیست که اکثر بشریت در برابر ایشان مقاومت خواهند کرد یا کشته خواهند شدو یا یکشبه، همه مفاسد بشری بکلی ریشه کن می‌گردد و پس از تثبیت قدرت جدید، نیازی به تعلیم و تربیت و قضاوت و تلاش و اصلاحات و تهذیب نفس و... نیست. چنین وعده‌ای در مأثورات اسلامی داده نشده است. بشر همچنان بشر، خواهد ماند، با همهٔ نقاط قوّت وضعف خود.

امّا شرائط حاکم برجامعه، البتّه بکلّی تغییر خواهد کرد. ائمهٔ کفر و سران ظلم جهانی که حاضر به توبه نباشند، کشته خواهند شد (نه مردم). نشر علم و عدل و برادری و رفاه و رحمت و ....، آسان تر و سریع‌تر خواهد بود و شرائط بگونه‌ای خواهد شد که هر کس مایل باشد که پاک بماند، براحتی قادر به اصلاح و رشد باشد و فقر و ظلم و جهل و فساد، حاکمیت نخواهد داشت. امّا انسانها البته همچنان مختار خواهند بود و گروههائی، همچنان فاسد خواهند شد و براساس نظام حقوقی - تربیتی اسلام، با آنان معامله خواهد شد.



پس ظهور حضرت براستی نوعی اعجاز و کاملاً غیر عادی است و منافاتی ندارد که در عین حال، بشریت بتدریج برای ظهور آماده شده و آماده تر نیز خواهد شد زیرا اغلب بشریت، مستضعف و معذور و مظلوم‌اند و وقتی ندای حق را بشنوند، فطرت‌ها لبیک خواهند گفت، نه بدانمعنی که امروز اکثر بشریت، «برحقّ»اند بی آنکه به اسلام نیاز داشته و به تعالیم آن عمل کنند!!

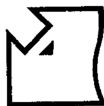
دلیل ۱۲) از طرفی گفته می‌شود که غایت آفرینش انسان، رسیدن به کمال و عبودیت است و از طرف دیگر، گفته می‌شود که آنچه اغلبی و اکثری است، رسیدن به غایت است.در نتیجه باید معتقد باشیم که اغلب مردم (مسلمان و غیر مسلمان) به غایت آفرینش خود رسیده و انسانهائی کامل و قابل قبولند. در غیر اینصورت

خداوند حکیم نخواهد بود زیرا حکیم، کسی است که فعل او اغلب، به غایت خود برسد. اینک نتیجه می‌گیریم که اکثریت بشر (که غیر مسلمان می‌باشند) به کمال خود رسیده و در مسیر هدایت‌اند منتهی بنیه‌های ژنی، ساختمان استخوان، خون و پروتئتین هر فردی با دیگری تفاوت دارد و بر این قیاس، چهره و ساختمان روحی افراد هم چنین است و هر کس به کمال ویژه خود و هدایت خاصّ خود رسیده است و اتفاقاًمنظور خداوند از آفرینش انسان، بوجود آمدن همین «انسانهای موجود» است نه یک «اقلیّت ایده‌آل کمتر موجود».

بنابراین، حقّانیّت و کمال را در مسلمان و غیر مسلمان، هر دو ثابت کردیم و تفاوتی میان آن دو نیست. نباید دشمن خود را از کمالات، محروم و فاقد حسن و هنر بدانیم. (قاعده الاتـفّاقی لایکونُ دائـمّیاً و لااکثرّیاً).(۱۴)

پاسخ) البته این دلیل نیز برای آنکه به مدّعای ایشان، فی الجمله مربوط شود، فلسفی محض نخواهد بود بلکه درتوضیح حکمت خدا و غایت آفرینش انسان، به مفاهیم دینی محتاج شده است. ضمن آنکه قاعدهٔ «الاتّفاق»، غیر از قاعدهٔ «القسر» است و آنچه به این بحث مربوط می‌شود، بحث «قسر» است نه «اتفاق».

و اما پاسخ: **اولاً** غایت آفرینش انسان، «کمال اجباری در دنیا» نیست و بنابراین فقدان چنین کمالی در ساختِ انسان، صدمه‌ای به حکمت خداوند نمی‌زند. غایت آفرینش انسان، نیل به «کمال اختیاری در ظرف دنیا»ست و اکثریت بشریت که بدلائل بشری (نه الاهی)، بدست خود یا دیگران از «کمالات» در دنیا محروم بمانند در صورتیکه مقصّر باشند، حکمت خود را زیر سوال می‌برند نه حکمت خدا را.



در مورد قاصرین نیز بحث علیحده‌ای قابل طرح است و خدای متعال، فقدانات ایشان را در دنیا یا آخرت جبران خواهد کرد. در عین حال، اکثریت بشر نهایتاً «اهل نجات» خواهند بود و گرچه مدتی را در عذابی که بدست خود فراهم آورده‌ایم، سپری می‌کنیم امّا به لطف الاهی اغلب بشریت، عاقبت خلاص خواهیم شد (جز اقلیّت بسیار کوچکی که خود را اهل «خلود در جهنم» ساخته‌اند.)

بنابراین، سعادت در آخرت به اغلب انسانها روی خواهد آورد گرچه با مقداری تاخیر!! و بدینترتیب، قانون «اغلبی» رعایت می‌شود. اسلام، آمده است تا به بشر کمک کند که راحت‌تر و بدون تحّمل عذابهای دنیا و آخرت به مراحل بالای «سعادت» دست یابد. معارف و اخلاق و احکام اسلامی، راه نجات بی دردسر و سریع وراحت تر را نشان می‌دهد که انکار یا مخالفت با آنها دردنیا، باعث خواهد شد تا آن گردنه‌ها (که در دنیا، با اختیار و راحت‌تر قابل عبور بود) درآخرت، به سختی و با هول و عذاب اجباری طیّ شود.

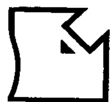
ثانیاً) لازم نیست که کمالات الاهی، ملازمهٔ قطعی ولایتخلّف با بنیهٔژنی و پروئتین و استخوانها داشته

باشد تا نسبی باشد. اساساً تحقّق «کمال»، نسبی است و هر انسانی بمیزان عقائد صحیح، اخلاق فاضله و اعمال صالح خود برخوردار از مراتب «کمال» خواهد شد و کمالات افراد عیناً با یکدیگر مساوی نیست زیرا استعدادها و اراده‌ها و جدّیت ها و توفیق‌ها متفاوت است امّا همهٔ کمالات و حقّانیت‌ها علیرغم آنکه شخصی است، در عین حال رو به غایت واحدی دارد. راه، یکی است گرچه منازل و سرعت‌ها متفاوت است پس کمالات، ممکن است که «وحدت» نداشته باشند اما قطعاً تضادّ نیز نباید داشته باشند. نمی‌توان گفت دو نفر، که یکی به توحید و معاد، معتقد بوده و به ارزشهای اخلاقی پایبند است و به وظائف الاهی خود عمل می‌کند با فرد دیگری که مقیّد به هیچیک نیست، هر دو به «کمال» رسیده و «هدایت یافته» و مساوی می‌باشند و هر کدام، کمال ویژهٔ خودش را دارد!!

نسبیّت کمال نباید به معنی تناقض عرضی کمالات، فهم شود بلکه صرفاً بمعنی «تعدّد مدارج طولی» کمالات است.

ثالثاً) همه انسانهای موجود، مخلوق خدایند اما غایت تشریعی و تکوینی از آفرینش ایشان، حفظ وضع موجود و بقاء در حیوانیّت نیست زیرا به همین انسانهای موجود، «توان تکوینی» و «ابلاغ تشریعی» برای تکامل عرضه فرموده است.

رابعاً) حقّانیت و کمال، «من و تو» بر نمی‌دارد و به نام و عنوان و شناسنامه مربوط نیست. طّی کردن واقعی مسیر ارتقاء در عوالم نظری و عملی و اخلاقی است که نامش را «اسلام» گذارده‌ایم. حال اگر کسی همهٔ این گامها را رو به کمال بردارد، گرچه نام خویش را مسلمان نگذارد، چنین فردی در واقع، مسلمانانه زیسته است اما می‌دانیم که تقریباً محال است کسی، از کلیهٔ تعالیم اسلام محروم مانده و یا آنها را انکار کند و در عین حال، به همهٔ آنها بطور اتفاقی یا خودبخود نائل شده باشد.



مسئله، دوستی یا دشمنی با افراد و ملل و یا صرف نامگذاری نیست. کمالات، اعتباری نمی‌باشند. اما پلورالیزم مدعی است که قبول یا ردّ معارف اسلام، التزام یا ترک احکام و اخلاق اسلامی دخالتی در کمال و انحطاط ندارد. این سخنی است که نمی‌توان پذیرفت و از لوازم قطعی «پلورالیزم دینی» است.(۱۵)

دلیل ۱۳) بشریت، من حیث المجموع دیندارتر شده و اینک نیکان جهان، بیش از بدان آن می‌باشند و میزان «انسانیت» در انسان جدید بیش از انسان قدیم است. بهمین دلیل هم تمدن این عصر و جامعهٔ جهانی کنونی سرحال و با ثبات، به حیات خود ادامه می‌دهد. تمدن غرب، اگر فاسد و ظالم بود باید از بین می‌رفت، در حالی که قوی و زنده است و عبرت آموزی از غرب در کشف سرّ نگهداری آن نهفته است. برخی، ماندن غرب

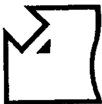
رامدیون قلدری و دزدی از ذخائر دیگران می‌بینند. عجبا مگر می‌شود که مجموعه‌ای بر دزدی و خیانت، قائم باشد وباز هم بماند؟ ماندن و بقاء تمدن غرب، حکایت از آن می‌کند که این تمدن، فاسد نیست زیرا اگر فاسد بود باید مانند قوم عاد و ثمود، بر سر ایشان، عذاب نازل می‌شد چون بنا به نقل قرآن، جوامعی به عذاب الاهی از بین رفتند که اکثر مردم‌شان فاسق بودند. بنابراین باید گفت اکثریت بشر کنونی (و از جمله، تمدن غرب) مستحقّ عذاب نیستند بلکه در مسیر حقّ و هدایت‌اند، هم از حیث اعتقادی و هم اخلاقی.

بشر جدید، از حیث اعتقادی، دینی‌تر و صالح‌تر شده است زیرا مسلمانان معتقدند که مسیحیت در غرب، ضعیف شده و آن دین به محاق رفته و نظارت اندیشهٔ دینی مسیحی در غرب و اعتقاد مردم به حقانیّت کلیسا سست‌تر شده پس یک گام به حقّ نزدیکتر شده‌اند. از طرف دیگر ، مسیحیان هم معتقدند که پس از حملهٔ مغول، اسلام تضعیف شده پس بشر شرقی یک گام به حَق نزدیکتر شده است. بنابراین باید نتیجه گرفت که رویهمرفته بعقیدهٔ هر دو (مسلمان و مسیحی) بشر، هدایت یافته‌تر از قبل است. بنابراین بشر جدید، گرچه سکولار است، امّا از بشر دینی قدیم، دینی‌تر وصالح‌تر شده است و صالح بودن، ربطی به مسلمان بودن یا نبودن ندارد.

پاسخ: اولاً) ابتدا فرض را بر این بگذاریم که واقعاً بشریت رفته‌رفته به حقیقت دین الاهی نزدیکتر شده و عقائد و اخلاق صحیح، رویهمرفته رواج و حاکمیت بیشتری در روح و فکر و رفتار جوامع جهانی یافته است امّا آیا چنین پدیده‌ای، مؤیّدی برای «پلورالیزم دینی» و «مساوی بودن همهٔ عقائد با یکدیگر» خواهد بود؟!

ثانیاً) خود این ادّعا باید واضح و سپس اثبات شود که آیا واقعاً بشریت و بویژه تمدن غرب، رفته رفته سالم‌تر، اخلاقی‌تر و عادل تر شده‌اند؟ آیا منظوری خاصّ و «تعریفی شخصی» از عدل، سلامت، اخلاق، دیانت و هدایت دارید که بر اساس آن تعریف، مثلاً جامعه و حاکمیت ایالات متّحده امروزه از جامعهٔ ۲۰۰ سال قبل خود انسانی‌تر و صالح‌تر شده‌اند؟! آمار و تفسیرهائی که کارشناسان و متولیان جوامع غربی، خود ارائه می‌دهند، دقیقاً عکس این ادّعا را ثابت می‌کند زیرا بر اساس آن، در صد فحشاء، اعتیاد، سرقت، آدمکشی، آدم‌ربائی، آدم فروشی، تجاوز، تبهکاری و بسیاری مفاسد ناشی از اخلاق سرمایه‌داری، از قبیل فاصلهٔ طبقاتی و فقر در خود این جوامع، همه چیز را (از حقوق واخلاق و خانواده و تربیت تا عدالت اقتصادی) تهدید به نابودی کرده است، بگذریم از فجایع و بلایائی که این تمدن طلائی و مدینهٔ فاضلهٔ آقایان، بر سر میلیونها انسان سیاه، شرقی یا آمریکای لاتین آورده است و ....

مایهٔ تعجب و حیرت است که چگونه چنین ادّعائی (که تمدن غرب امروز سالمترین و هدایت یافته‌ترین



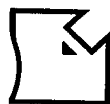
تمدّن است و اوضاع روزبه‌روز بهتر شده است) ممکن است که به ذهن کسی خطور کند؟!!

ثالثاً) آیا تمدن غرب، یک تمدن مسیحی است یا سکولار؟! هر کدام که باشد، صورت مسئله تفاوت می‌کند. نویسنده، بنیاد این تمدن را و بشر جدید را سکولار می‌داند ولی البته مدّعی است که سکولاریزم، نه تنها منافاتی با دینداری ندارد بلکه غرب جدید از غرب قرون وسطی هم دینی‌تر است!! در اینصورت، دیگر بحث از پلورالیزم دینی فراتر رفته و (حداقل) به تساوی دین و بدبینی دامن می‌کشد که البته پلورالیزم اصیل‌تری است. اما فراموش نکنیم که بحث ما در پلورالیزم دینی بود.

رابعاً) عذابهای خاصّ قوم عاد و ثمود و نوح،فلسفهٔ ویژه‌ای دارد و نفرین پیامبران و مسئله اعجاز و بسیاری مسائل دیگر در اینجا قابل تأمّل است امّا آنچه اینک می‌توان گفت، آنستکه فاسد شدن یک تمدن و نزول عذاب بر آن، منحصر در گونهٔ خاصّ نیست. مراتب بالائی از فساد و از عذاب، هم اینک گریبان این بشر جدید را چسبیده است و شب نیز دراز است. هنوز تا سحر، دو دانگی مانده و دویست یا سیصدسال، در بررسی ادوار تاریخی و سنجش عمر مفید یک تمدن، زمانی فراخ نیست. یکی (جامعهٔ مارکسیستی) زودترو به شیوه‌ای، دیگری دیرتر و به شیوه‌ای دیگر (جامعهٔ لیبرال ـ سرمایه‌داری.)، ساقط شده و خواهند شد.

مضافاً اینکه فساد، نسبی است و هیچ جامعه‌ای در قدیم و جدید، خالی از فساد و عوارض آن نبوده و نخواهد بود امّا مقدار غلظت فساد، و نیز به رسمیت شناخته شدن آن و حاکم شدن فساد بر مقدّرات یک جامعه، چیزی است که در کمتر تمدّنی به حدّ اعلیٰ می‌رسد و اگر برسد، دیریازود، کارتمام است.

در مسیر «حقّ و هدایت» بودن یا نبودن، مراتبی دارد و از اینکه هنوز، یک تمدن کاملاً و علناً سقوط نکرده، نمی‌توان نتیجه گرفت که آن تمدن، سالم و عادل و اخلاقی و در مسیر هدایت و انسانیت است. فلسفه‌ای که بر جهان آفرینش حکومت می‌کند، فلسفه‌ای نیست که لزوماً بر اساس محاسبات و منافع ما چیده شده باشد و یا بنا را بر مجازات فوری افراد و جوامع فاسد گذارده باشد. "املاء"، «استدراج» و بسیاری حکمت‌های دنیوی و اخروی در قانونمندی بقاء و فناء تمدن‌ها، اعمال می‌شود. مضافاً اینکه ردّ پلورالیزم، منوط به اثبات «فساد کامل عیار» در همهٔ افراد و جوامع غیر مسلمان، یا اثبات هدایت یافتگی و صلاحیت کامل همهٔ مسلمانان نیست و در این باره توضیح دادیم.



اما آیا واقعاً قابل انکار است که حصهٔ عظیم (بلکه اعظم) از بقاء و توسعهٔ تمدن غرب در سده‌های اخیر (بویژه از قرن ۱۸ تاکنون) مدیون قلدری‌ها، ستم‌های بین‌المللی و غارت و کشتار ملل ضعیف‌تر بوده است؟! در باب اجماع جهانی بر افزایش «صلاحیت عقیدتی» بشریت نیز، مغالطهٔ آشکاری صورت گرفته است زیرا

تضعیف مسیحیت در غرب و تقویت گرایشات لائیک و الحادی، هرگز در جهان اسلام، گامی به سوی حقّ و هدایت، تلّقی نشده بلکه حرکت از ضلالتی به سوی ضلالت دیگری (احیاناً بدتر) تفسیر شده است.

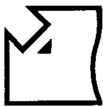
ضمن آنکه مبنای این استدلال حتّی از اساس، مخدوش است زیرا حتّی با تفسیر کذائی نویسنده، مسلمان و مسیحی، هر یک علّت تقویت «حقّ» را اتفّاقاً تضعیف دیگری می‌دانند و در عالم واقع، هر دو تلّقی توأماً نمی‌تواند درست باشد البته اگر امر، منحصر به این دو تلقی باشد (که نیست).

در هر صورت، دفاع از مضمون فرهنگ و تمدن کنونی مغرب زمین، شیوه‌ای غیر منطقی و عجیب برای متقاعد کردن مسلمانان به «پلورالیزم» و «لاادری‌گری» است.

دلیل ۱۴) «استدلال فراتاریخی» یعنی خوش عاقبت دیدن تاریخ نیز، به نوعی تأئید پلورالیزم می‌انجامد و در عقائد اسلامی نیز نظریه‌ای هست که مستلزم خوشبینی به بشریت و تمدن کنونی می‌باشد. نظریهٔ فراتاریخی، نظریه‌ای است راجع به کلّیت تاریخ و فرجام بشریت، که معتقد است بشریت خواه‌ناخواه وگرچه غافلانه رو به مقصد نیکوئی دارند.

مثلاً براساس نظریهٔ فوکویاما، نظام «لیبرال ـ سرمایه‌داری»، پایان تاریخ و غایت و سقف تحّولات بشری است و بشر به ایده‌آل‌ترین مدینهٔ فاضله‌اش رسیده است (جامعهٔ ایالات متّحدهٔ آمریکا).

مارکسیستها هم که به خوشی عاقبتی بشر (کمونیزم آخرالزمان و جامعهٔ بی طبقه) معتقد بودند. مسلمانان هم نظریهٔ فراتاریخی خوشبینانه‌ای دارند که گرچه اندیشه‌ای متافیزیک و غیر علمی است امّا ناظر به همان مفهوم است. مثلاً نظریهٔ «معاد»، یک نظریهٔ فراتاریخی است. پایان تاریخ، بمعنای سررسیدن عمر بشر و زوال عالم طبیعت نیست بلکه بدانمعنی است که دیگر جهان، به تعادل رسیده و تکامل، تمام شده است و منتظر وضعیت جدیدی نباید بود. "معاد" که دربارهٔ سرنوشت آدمی است، از نمونه‌های بارز نظریه‌های پایان تاریخ است. در معاد، سخن از حسن عاقبت مشترک همهٔ آدمیان است. یعنی اکنون پاره‌های مختلف انسانیت از یکدیگر دورند امّا عاقبت چنانچه در ادیان تصویر شده، یکجا گردهم خواهند آمد. پس مسلمانان و مارکسیست و لیبرال، همگی اجماعاً تاریخ و بشریت را خوش عاقبت و دارای قبلهٔ مشترک می‌بینند یعنی همه رو به سر منزل نیکوئی داریم گرچه در نحوهٔ قرائت از پایان تاریخ اختلاف داریم. مثلاً بعقیده فوکویاما، پس از سقوط شوروی،انسان به پایان تاریخ خود رسیده و اکنون یک نظام ایده‌آل سیاسی ـ اجتماعی تحقّق یافته (لیبرال ـ دمکراسی در کشورها سرمایه داری غرب) که حاکم و محکوم، در آن هر دو راضی‌اند و همه، محترم و آزادند و آدمی به نهایت آرزوی خود رسیده وگرچه ظاهر تاریخ و جامعه، بی‌دینی والحاد و سکورلاریزم را نشان



می‌دهد امّا در واقع اینها را به ضرر دیانت و کمال نباید دید بلکه وضعیت کنونی، پایان خوبی برای تاریخ می‌تواند باشد.

مسلمانان هم معتقدند که: هُوالذّی ارسلَ رَسولَه بالهُدیٰ و دَینِ الحَقِ لِیُظهره علی الدّین کُله وَلَو کَرِهَ المُشرکون!! و مفاد آن، این می‌شود که وضعیت کنونی و آینده جهان، وضعیت ایده‌آلی است و همه چیز، درست پیش می‌رود و وجود ملحدان یا ظهور اندیشه‌های الحادی و پشت کردن به کلیسا و غلبهٔ سکولاریزم، بهیچوجه با این باور که حرکت تاریخ بنفع دینداری بوده، منافاتی ندارد و آدمی اگر از یکسونگری بپرهیزد، خواهد دید که حاکم شدن «دین حَق» لزوماً به معنای آن نیست که همه، نام یک دین خاصّ (مثلاً اسلام) را ببرند. بلکه تاریخ بشریت در نهان، دیندارتر شده است اگرچه به ظاهر، کفر و الحاد و ضلال، عالمگیر شده باشد. حتی آنانکه مختارانه کفر می‌ورزند، در خدمت دین‌اند. منتهی حادثهٔ بسیار مهمی در جهان امروز رخ داده که بشر جدید و جهان جدید و سکولار را از بشر و جهان قدیم، ممتاز ساخته و آن، ورود "علم" به صحنهٔ تاریخ بشر است. لذا دین بشر جدید هم با دین بشر قدیم فرق کرده زیرا با سکولاریزم، قابل جمع است و تجدیدنظرهای اصلاحی و الحادی جدید، علامت همین تحوّل دین است امّا بالاخره دین جدید هم دین است و نباید باطل دانسته شود.(۱۶)

پاسخ: اولاً) مقایسه "معاد" با نظریهٔ «جامعهٔ لیبرال ـ سرمایه‌داری فوکویاما» یا «جامعهٔ بی‌طبقهٔ کمونیستی» البته از جهات متعدّد، مقایسهٔ نامعقولی است. معاد، یک نظریهٔ فراتاریخی راجع به دوره بندی تاریخ بشری در دنیا نمی‌باشد. اعتقاد موحدّین به «عالم آخرت» (نه برهه‌ای از همین دنیا)، اساساً نوعی پیشبینی ایدئولوژیک نیست. بلکه یک پیشگوئی و اخبار از غیب عالَم است. ضمن آنکه «معاد»، لزوماً خوش بینانه (بمعنای فوق‌الذّکر) نیز نمی‌باشد بلکه در کنار وعدهٔ بهشت، و عید «جهنّم» برای کثیری از خلائق نیز داده شده است. اگر معاد را، از منظر مسلمانان (بلکه موحدّین)می‌نگرید، در واقع بمعنای زوال طبیعت و حیات دنیویِ فرد و ورود به نشئهٔ متعالی‌تری از حیات است نه دوره‌ای از ادوار حیات دنیوی.

قانونمندی الاهی که بر تاریخ و بویژه حیات بشری حاکم است و در دنیا و آخرت تجلّی می‌کند یک نظریهٔ فراتاریخی غیر علمی از قبیل «پایان تاریخ» فوکویامانیست، سخن از این نیست که پاره‌های مختلف انسانیت که اینک از هم دورند، عاقبت در دنیا گردهم خواهند آمد و وضعیت مشترک و عاقبت خوشی خواهند داشت و از این قبیل.

ثانیاً) ادّعای نویسنده، این است که سه مکتب اسلام، کمونیزم و لیبرالیزم سه تعریف از «مدینهٔ فاضله»



دارند و هر سه هم وعده داده‌اند که مدینهٔ فاضله آنان در سطح جهانی تحقق خواهد یافت و عاقبت، پیروزی از آنان است. ما این ادّعا را می‌پذیریم و لی نتیجه‌ای که از آن گرفته شده و توصیه ای که به بشریت می‌شود، نه تنها سازگاری ندارند بلکه در تضاد با یکدیگر است و در واقع هر مکتب، بشارت نابودی دو مکتب دیگر را داده است. «جامعه اسلامی امام زمان»، «جامعهٔ کمونیزم آخرالزمان» و «جامعهٔ مدنی سرمایه‌داری فوکویاما»، هیچ توافقی با یکدیگر نداشته بلکه وعدهٔ هر یک، شامل نفی دیگری است و این دقیقاً ضّد پلورالیزم است. فوکویاما، بشارت نابودی جامعهٔ دینی و نیز کمونیستی را و کمونیستها، بشارت زوال جامعهٔ سرمایه‌داری و نیز جامعهٔ دینی را داده‌اند. می‌دانیم که معیارهای اسلام هم در تضاد واضح و غیر قابل حلّ با سرمایه‌داری و کمونیزم، هر دو است. پس چنین نیست که همه، به «عاقبت خوش مشترک»، امیدوارند. بلکه عاقبت خوش یکی، عاقبت سیاه دیگری است و هکذا.

در اینجا البتّه ما بنای نقد «پایان تاریخ» فوکویاما و تبلیغات آقایان بنفع ایدئولوژی سرمایه‌داری (لیبرالیزم) را نداریم و از این دعاوی می‌گذریم.

ثالثاً) آیهٔ کریمهٔ هوالذّی ارسلَ ...." نیز دقیقاً ماهیت ضدّپلورالیستی دارد و علناً سخن از "دین حّق" و ارسال پیامبر برای غلبهٔ "دین حق" بر همهٔ ادیان دیگر (الدّین کلّه) علیرغم «کراهت مشرکین» می‌گوید و شاید یکی از صریحترین آیات قرآن کریم در ردّ پلورالیزم دینی، همین آیهٔ شریفه است: «خدا، اوست که رسولش را برای هدایت بشریت، بر "دین حّق" فرستاد تا آن دین حق را علیرغم همه مشرکان، بر همهٔ ادیان پیروز کند.»



می‌بینیم که سخن از حقّانیت یک دین و بطلان سایر ادیان (بکلّی) و نیز از برتری و ظهور و غلبه این تنها «دین حقّ» بر همهٔ ادیان (که باطلند) می‌باشد. آری وضعیت آینده، ایده‌آل خواهد بود امّا بشارت، بشارت نابودی همهٔ ادیان باطل و استقرار تنها «دین حّق» بر کلّ جهان است. این نتیجه، آیا بسود «پلورالیزم» است؟!!

رابعاً) آقای سروش، حرکات الحادی سکولاریستها را نوعی روال دینی (یا مفید در جهت غایات دینی) می‌دانند و این را باید تعریف مدرن، جدیدی از «دین» دانست که با الحاد، قابل جمع و بلکه مساوی است. چگونه حاکمیت سکولاریزم، بمعنای حاکمیت دینی است؟! تناقض اسلام با سکولاریزم، در حدّی است که هیچگونه توافق در محکمات این دو تفکر وجود ندارد. چگونه می‌شود که بتعبیر نویسنده، کفر و الحاد و ضلال، عالمگیر گردد و در عین حال، اینهمه را به حساب پیشرفت دین در دنیا بگذاریم؟ «دین سکولار» بشر جدید غربی، چه مقدار از ماهیّت و مقوّمات «دین الاهی» را باقی می‌گذارد تا بتوان آن را براستی دین نامید؟!

خامساً) با فرض پذیرش همه مدّعیات و مفروضات این سؤال، باید گفت که این دلیل، ربطی به مدّعیٰ

(پلورالیزم و عدم تفاوت میان ادیان و مکاتب) ندارد زیرا حداکثر، سخن از غلبۀ یک آئین بر سایر آئین‌هاست نه همزیستی مسالمت آمیز کلیه آئین ها در کنار یکدیگر و بالسّویّه بودن همه عقائد از حیث «حقّانیت»!!

* * *

نویسندۀ «ریشه در آب است» خود، متوجه است که این نظریات و استدلالهای هفت گانه آن، دستکم و یقیناً سه نتیجه فوری دارد: ۱- دفاع از سکولاریزم ۲- تطهیر غرب ۳- تبرئه ناپاکان

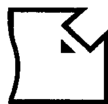
لذا درصدد توجیه برآمده و در باب هر یک، دفاعیاتی ارائه می‌دهد که ما تنها به ارائه بخشی از این دفاعیات وبدون هرگونه پاسخی، اکتفاء می‌کنیم:

الف) دفاع از سکولاریزم: ایشان سکولاریزم را چنین توجیه می‌کند:

«ظهور سکولاریسم با مشی دیندارانۀ بشر و غلبه دینداری و توفیق انبیاء منافات ندارد. دوران جدید را دوران سکولاریسم نامیده‌اند. ولی «سکولاریزم»، بمعنای ضد دینی بودن نیست بلکه بی اعتنائی نسبت به دین در شئون دنیا و بنا کردن مؤسسات و نهادهای اجتماعی بدون ملاحظۀ امر و نهی و ارزشهای دینی است .... و یکی از لوازم‌اش، بیرون کردن دین از عرصۀ تدابیر اجتماع و «سیاست مدُن» و وانهادن دین به عرصۀ خلوت آدمیان و ضمیر شخصی آنان است.»(۱۷)

سپس نویسنده اعتراض می‌کند که چرا عده‌ای از واقعیت فوق(۱۸) نتیجه گرفته‌اند که عصر جدید، عصر لادینی و لیبرالیزم و بی رونقی مکتب انبیاء است؟ و توضیح می‌دهد که این نتیجه گیری غلط است:

«آنچه آشکارا می‌توان دید، استغنائی است که مجموع بشریت از انبیاء و تعالیم آنان پیدا کرده و حکایت از آن دارد که نسبت آدمیان با مکتب انبیاء، عوض شده و سلطه‌ای که مکتب پیامبران در دوره‌های گذشته بر آدمیان داشته است، اینک سست‌تر شده است ولی نباید گمان برد که دورۀ دینداری راستین دیگر سپری شده است».



بعقیده وی این استغناء، ممدوح و همچون استغناء شاگرد از معلم و مریض از طبیب است. بشریت جدید، دیگر نسبت به انبیاء و دین مستغنی و بی نیاز شده ولی این بمعنی کامیابی انبیاء است چنانچه بی نیاز شدن شاگرد از معلم، مطلوب معلم است. وی ادامه می‌دهد:

«ایجاد نسبت معلمی و شاگردی، اصولاً برای آن است که معلم آنقدر به شاگرد بیاموزد تا او را به سطح خود برساند بنحوی که از آن پس، شاگردبتواند از معلّم استغناءپیشه کندو... غرض ازبرقراری نسبت معلمی و شاگردی، نفی نسبت معلمی وشاگردی است»

بنظر وی در غیر اینصورت ،معلم به شاگرد خود شفقت ندارد . پس باید نتیجه گرفت که همۀبشریت، امروز

پیامبر شده اند!نویسنده می‌پرسد:

«در مقام داوری در باب جوامع کنونی (بشر جدید سکولار) باید ببینیم در جامعه جدید ،استغنای بشر ازمکتب انبیاء به کدام دلیل است»؟

سپس توضیح می دهد که تعلیمات انبیاء برای بشر جدید ،دیگر در حکم بدیهیات در آمده و بشر جدید نیازی به ولایت معنوی و ایمان آگاهانه به انبیاءندارد. اصلاً ایده آل ،همین بوده که الآن هست یعنی مردم رفته رفته از تذکار و تعالیم نبی بی نیاز شوند.

می گوید: «ممکن است این سخن برگوش دینداران فوق العاده سنگینی کند.زیرا بقول مرحوم مطهری ،این بمعنی ختم دیانت است نه ختم نبوت ».

«ولی وضوح بیشتر مدعا ،این توهّم و واهمه (یعنی تلقّی دینداران و نظر مرحوم مطهری)را زائل می کند . فرض کنیم چنین باشد (یعنی ختم دیانت باشد واصلا دورهٔ دین را تمام شده بدانیم و عصر را عصر سکولار بخواهیم) ببینیم این فرض ،چه اشکالی دارد.»

نویسنده در واقع ،مدعی است که تعالیم دینی بثمر نشسته و لذا دیگر اگر نیازی به دین هم نباشد، عیبی ندارد. اگر مردم (بی دین وبا دین و آگاهانه یا ناآگاهانه و تقلیدی یا تحقیقی)همان را انجام دهند که نبی می خواهد ،دیگر واقعاً نیازی به نبی ودین هم نخواهد بود. البته خود اعتراف می‌کند که «چنین فرضی واقع نمی شود».

مؤلف محترم سپس از راه دیگری وارد شده و می‌گوید اشکالی ندارد که بخشی از احتیاجاتمان به انبیاء(مثلاً اخلاقیات و روش زندگی و عقاید مابعدالطبیعه) دیگر منتفی شده باشد وفقط در بخشی از موارد (مثلاً توجه دادن به «تجربهٔ باطنی» و راز آلوده دیدن جهان و برخی احوالات شخصی و معنوی)، نیازهائی باشد. پس:

«به این معنای ظریف است که بشریت بتدریج تکامل می‌یابد وبه تذکار انبیاء، بی‌تفاوت می‌گردد».

اینک نویسنده احساس می کند که با پای خود وارد بن بست شده است. آنگاه از خود می‌پرسد که: «سئوال بزرگی فراروی مدّعای ماست و آن عبارت از نهضتهای الحادی و مخالفتهای گسترده با دین در جهان جدید» است.

بعبارت دیگر، اگر بشر غربی جدید، بشری دینی بلکه دینی تر است و همهٔ تعالیم انبیاء را قبول دارد، پس چرا اوضاع چنین است که می بینیم؟!

وی دربارهٔ جریان سکولاریزم تصریح می کند که:

«این جریان را باید حرکتی بواقع دینی شمرد و نه جریان ضّد دینی ...تاریخ مغرب زمین ،یک تاریخ دینی



کتاب نقد: و می شود گفت مکاشفات سلاّک و عرفای ما، گرچه هر یک، راهی است شخصی بسوی خدا، امّا همه اینها باید تابع شریعت و در چارچوب پیام نبّوت باشدو اینها نباید اولاً با وحی پیامبر (ص)، تناقض داشته باشد وبه نفی شریعت بیانجامد و ثانیاً به نفی مسلّمات عقلی هم نباید منجرّ شود. البته بین افراطیون و غلات صوفیه، داشته‌ایم کسانی که سلوک شخصی را گره زده‌اند با نفی شریعت و گفته‌اند که شریعت، تنها وسیله است، و مال ما نیست و اتفاقاً اغلب این فرقه‌ها با یک فاصله کوتاهی، دچار مفاسد اخلاقی عجیب و غریبی و یا لاطائلات بدیهی البطلان شده‌اند.

دکتر لگنهاوزن: هر مدّعی که واقعاً صوفی نیست. کتابهای کلاسیک عرفانی مسلمان، این انحرافات از شرع و عقل را باطل می‌دانستند. البته بعضی فرقه‌های منحرف در حاشیه عرفان و تصوف، این چیزها را ساختند و تحت تأثیر مکاتب غیر اسلامی بودند.

کتاب نقد: بعبارت دیگر جنابعالی اینها را عرفان نمی‌دانید. عرفان نمی‌تواند ضدّ اخلاق یا ضد فطرت و بدیهیات باشد. سؤال بعدی این است که قرآن علی الظاهر به نوعی انحصارگرایی در دعوی حقانیت، تصریح کرده است. «انّ الدین عندا.. الاسلام» و از قبیل.

دکتر لگنهاوزن: اسلام، البته یک معنی عام دارد. حضرت ابراهیم (ع) هم مسلمان بود و حضرت موسی(ع) مسلمان هم بود، یعنی آن چیزهایی که ظاهراً انحصار است در قرآن، بعضی از آنها درباره اسلام بمعنای تسلیم بخداست. اما وقتی از اسلام، بحث می‌کند برای این زمان الان، چیزی غیر از اسلام محمد (ص)، قابل قبول نیست. یعنی دیگر اسلام بمعنای عامّ، همین اسلام بمعنای خاصّ است.



کتاب نقد: در ۱۴۰۰ سال اخیر و تا آخر عمر بشر، دین حقّ، همین اسلام خاصّ است. این، ظاهرش انحصار است. و با پلورالیزم، قابل جمع نیست.

دکتر لگنهاوزن: بله بله، با پلورالیزم قابل جمع نیست ولازم هم نیست که قابل جمع باشد. تنها دینی که خدا اجازه می‌دهد که مردم امروزه تابع آن باشند، فقط یکی هست و این قابل جمع با پلورالیزم نیست ولی البته حقیقت الهی در زمانهای دیگر در بعضی از این ادیان بوده است. خدا گفته است که مسیحیت برای یک زمان خاص بود، این زمان گذشته است. نه آنکه هیچ حقیقت ندارد، حقیقت دارد، ولی زمانش تمام شده است. اگر هم معنای پلورالیزم، این است که چه کسی اهل جهنم است و چه کسی اهل بهشت؟ خب چه بسا گنهکاری که می‌تواند عاقبت به فضل خدا، به بهشت برسد. این، فیض و لطف خداست و وابسته به تفضّل خداست و انشاء ا... خیلی‌ها را شامل می‌شود.

کتاب نقد: در واقع نزدیکترین و درسترین و گاه تنها راه نجات، این است که خاتم الانبیاء «ص»

است . بلی شمااگر بخواهیدحکم به ظاهر کنید، سخن مشهور راخواهیدگفت که در آنجا بیدینی رواج و نشر یافته است .اما مسئله عمیق تر از اینهاست. بی دینان و مخالفان، به نابترکردن گوهر دین کمک کرده‌اند نه به محو ورفع آن ... آنچه رخ داددر حقیقت ،موافق با دین وگوهر دینداری بود ...».(۱۹)

همچنین می‌گوید: «برخی از هوشمندان مغرب زمین برای سکولاریزم ،دو مبنا و دو معنا قائل شده‌اند... سکولاریزمی که بر آن است که چون دین باطل است نباید وارد صحنه سیاست و اجتماع شود و دیگر، سکولاریسمی که چون دین را حق می داند، مانع از ورود آن به صحنه سیاست می شود».

نویسنده، سکولاریزم حاکم بر غرب و جهان را از نوع دوم می‌داند:

«کثیری از لیبرالها و سکولارها، انسانهای متدّین بودند»زیرا «عرصهٔسیاست ماکیاولی ،اخلاق دیگری دارد لذا سیاست باید لائیک و سکولار و بی التفات به دین شود تا پاکی و قداست دین محفوظ بماند».

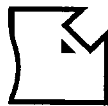
نویسنده این رأی را دارای انگیزه دینی می‌خواند و می‌نویسد:

«جریان غالب سکولاریسم، مسبوق به دین خواهی است نه دین ستیزی».

۲- تبرئه ناپاکان:

همچنین نویسنده توجّه دارد که با این دیدگاهها و ادلّه‌ای که بر حقّانیت و هدایت یافتگی بشریت (مؤمن و کافر، عادل و ظالم و ...) آورده، عملاً همه ناپاکان و تبهکاران را نیز تبرئه و توجیه کرده است امّا توضیح می‌دهد که:

«اگر بناست این مباحث، کسی را تبرئه کند آن، خداوند است نه بَدان جهان».



یعنی اگر بگوئیم که همه در مسیر درست نیستند، لازمه‌اش آن است که اولاً انبیاء، ناموفق بوده باشند و ثانیاً خدا در آفرینش انسان خطا کرده باشد!!

۳- تبرئه غرب:

نویسنده، مدعی است حتّی اگر نتیجهٔ این اظهار نظرها، به تبرئهٔ غرب بیانجامد ولی او قصد جادّه صاف کنی نظم نوین جهانی را ندارد ومعتقد است موضعگیری جامعهٔ ما در انتقاد و اعتراض به رویکرد سیاسی و فرهنگی مسلط بر غرب، یک داوری ایدئولوژیک و کلیشه‌ای بوده و جامعهٔ ما مقابله با غرب را اصلاً از مارکسیستها و توده‌ای ها آموخته است. وی می‌نویسد:

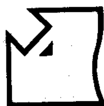
«در جامعهٔ ما مقابله با غرب، علی الاصول از ناحیهٔ مارکسیستها صورت می‌گرفت ... سخن از اینکه «غرب رفتنی است» در میان ما ایرانیان قطعاً و مسلماً از ناحیه مارکسیزم حزب توده در آمد.... اما پاره‌ای با اخذ این

مبنی رفته رفته بدان، شکل اخلاقی و اسلامی و فلسفی دادند. در این میان، قومی که به لحاظ عدّه و عدّه کم هم نیستند، به تزویرچنین گفتند و چنان کردند، رفته رفته در کنار نظریه «نظام غرب، رفتنی است»، این نظریه که «تاریخ غرب مبتنی بر نفسانیت و غلبه نفس اماره است» و امثال آن روئید؟»[۲۰]

بعقیده نویسنده چنین دیدگاههائی اینک خرج ولایت فروشی و مخالف خوانی علیه غـرب مـی‌شود. او سپس خود به دفاع از فرهنگ و تمدن غرب می‌پردازد.

۴- نویسنده مخالفان نظر خود را طرفداران «تئوری توطئه» (نه فقط در سـیاست، بـلکه در کـلام نـیز) می‌خواند و مدّعی می‌شود که کسانی که حکم به کمال وهدایت یافتگی جوامع غربی و اغلب آدمها در دنیای کنونی نکنند، در واقع مفروض‌شان این است که «مردم، نه اختیار دارند نه شعور، نه فهم دارند نه توجه به امور، و همگی بازی خورده و طعمهٔ چند توطئه گرند.»[۲۱] بنابراین، این اعتقاد که اغلب بشریت، محتاج به هدایت اسلام و تعلیم و تهذیب نفس‌اند، ناشی از سوء ظن به عقل و آگاهی و اختیار بشری و صد در صد جبر گرایانه است. سپس حتی در شیطنت شیطان نیز فرموده می‌کند و می‌نویسند:

(عده‌ای براساس این تفکر سهل و سست، شیطان را نیز چنین موجود توطئه‌گری در کل تاریخ دیده‌اند و از این طریق، رأی کلامی معیوب و معوّجی را بنیان نهاده‌اند...»[۲۲]



پی‌نوشتها:

۱- برگرفته از سخنان آقای محمد مجتهد شبستری در میزدگرد پلورالیزم دینی ـ کیان ۲۸ ص ۴

۲-همان

۳- همان – ص ۱۳

۴- همان – ص ۴

۵-همان. ص ۱۲و۱۱

۶-همان.ص۱۳

۷- همان – ص ۱۸ – ۱۶

۸-همان.ص ۲۴

۹- آقای عبدالکریم سروش: مدیریت و مدارا. ریشه در آب است. ص ۴۱۸ - ۳۸۱

۱۰- برگرفته از استدلالهای مؤلفِ «ریشه در آب است» ص ۶ و ۳۸۵

۱۱-همان - ص ۳۸۷

۱۲-همان. ص ۸ و ۳۸۷

۱۳- همان. ص ۳۹۰ - ۳۸۹

۱۴-همان. ص ۳۹۵ - ۳۹۰

۱۵- همان. ص ۳۹۶

۱۶-همان - ص ۳۹۸

۱۷- همان

۲۳ - ۱۸ همان - ص ۴۱۰ - ۴۰۵

۲۸ - ۲۴ - ص ۴۱۸ - ۴۱۳

۲۹ - همان ص ۴۱۶

۳۱ و ۳۰ - همان ص ۴۱۸

۲۲- همان - ص ۴۱۸



گــزاره‌ها



توضیح:

در این فصل از "کتاب نقد" به گزارشاتی محتوایی از برخی اظهارات و گفتگوهای انتقادی می‌پردازیم. گزاره‌های تحلیلی این شماره، شامل اقتباسهائی از دیدگاههای استاد مصباح یزدی، استاد علامه محمدتقی جعفری، و حضرت آیةا... جوادی آملی در باب پلورالیزم دینی (بترتیب برگرفته از مصاحبهٔ مندرج در "معرفت"، "نقد و نظر" و "فیضیه")، وگزارشی از سه میزگرد انتقادی در سمینار "اسلام و توسعه" (دانشگاه شهید بهشتی) در نقد مقالات آقایان کاظم پورادبیلی، حجاریان و محسن کدیور خواهد بود. در ذیل نقد اخیر، بحث نسبتاً مفصلی در باب ولایت فقیه، تحلیل مفاهیمی چون **وکالت، نظارت فقیه، ولایت مطلقه و ...** صورت گرفته که توجه محققان محترم را بدان جلب می‌کنیم:

گزارهٔ اول

استاد مصباح یزدی و پلورالیزم دینی

واژه «پلورالیسم» از نظر لغوی، ابهامی ندارد. PLURAL به معنای جمعی و کثیر، و پلورالیسم به معنای پذیرش تعدّد و کثرت است. اصطلاح شناخته شده‌پلورالیسم، مأخوذ از فرهنگ غربی است و ابتدا در سنن کلیسایی مطرح بود. در مورد شخصی که دارای چند منصب کلیسائی بود، اصطلاح پلورالیسم را به کار می‌برند.

اما امروزه در عرصه فرهنگی،بدینمعنی است که در یک عرصه فکری‌و مذهبی،عقائدو روشهای گوناگونی مورد قبول باشد. پس از گسترش دامنه ارتباط بین جوامع، به ویژه پس از جنگهای شدید فرقه‌ای و مذهبی،اعم از جنگهای صلیبی بین مسلمانان و مسیحیان و جنگ بین پیروان مذاهب مسیحی بایکدیگر که تاامروز هم بین کاتولیکها و پروتستانها ادامه دارد و یک نمونهٔ آن در این اواخر در ایرلند نیز جریان داشت و پس از آثار شومی که این جنگها بر جای گذاشتند، این تفکر تقویت شدکه باید مذاهب دیگر را پذیرفت و با آنها از در آشتی درآمد و به نفع جامعه است که مذاهب و مکاتب مختلف باهم سازگارباشند.این جنگها موجب شدکه سازش بین ادیان را بپذیرند تا دستکم انگیزه و زمینه برای جنگ‌افروزی کمتر شود.

البته تعریف کاملی که بر اساس آن، ویژگیهائی مورد اتفاق برای پلورالیسم در نظر بگیریم، وجود ندارد ولی دستکم سه نوع کاربرد مختلف برای این واژه سراغ داریم:

اول) مدارا و همزیستی مسالمت آمیز برای جلوگیری از جنگها و تخاصمات. بعبارت دیگر ،کثرتها به عنوان واقعیتهای اجتماعی پذیرفته شوند و مصلحت جامعه ، این نیست که به جان هم



بیافتند.بلکه باید همزیستی داشته باشند، نه این که با هم یکی شوند. این‌نوع از پلورالیسم البته بدان معنا نیست که از نظر «حقیقت» هم قائل به کثرت باشیم. کثرت در واقعیت‌اجتماعی است ومنافات هم ندارد بااینکه هرگروهی خود را بر حق بداند. یعنی در مقام نظر، هر گروهی می‌گوید من حق هستم و دیگران باطل‌اند. اما در مقام عمل، معذالک با دیگران می‌سازند این یک معنای پلورالیسم است و در چند عرصه هم می‌تواند وجود داشته باشد. در عرصه سیاست ، احزاب مختلفی هر کدام به اصول مختلفی معتقدند باشند و از آن دفاع کنند ولی در عمل، با هم درگیر نشوند. مثلاً با رأی دادن و بردن اکثریت، عملاً یک حزب یا ائتلافی از چند حزب،حکومتی تشکیل دهند. این، تحمل کردن دیگران در عرصه اجتماع و سیاست است. در عین حال‌که اعتقاد نظری هر گروهی به افکار و قوانین فکری خودش پابرجاست و حتی مبارزه در عرصه کتاب و نشریات و مجالس بحث و مناظرات وجود دارد، هر کسی از مکتب خویش، دفاع و تصریح می‌کند که نظرات دیگر را درست نمی‌دانیم، ولی در مقام معاشرت اجتماعی و سیاسی، با هم کار می‌کنیم.

در قلمروی ادیان و مذاهب هم دو فرقه، در عین حال که گرایشهای خاص و متفاوت از هم دارند، به هم احترام می‌گذارند و عملاً با یکدیگر درگیر نمی‌شوند. مثلاً شیعه و سنی درجهان اسلام‌بایدبه مداراو برادری باهم زندگی کنند. یک وقت، کسانی معتقدندکه پیروان مذهب دیگر را باید از بین برد و گرایشهایی که مثلاً دردوره هائی بوده و امروزه هم در بعضی‌مناطق ، کم و بیش دیده می‌شود؛ تعصبهای تندی که مذاهب دیگر اسلامی‌رابکلی خارج از اسلام و پیروان آنها را اصلاً مشرک بدانند و به راحتی نسبت شرک، کفر و الحاد به اکثریت مسلمانان می‌دهند. در مقابلش هم کسان دیگری می‌گویند مذاهب مختلف مورد قبول‌اند، این همزیستی یعنی که می‌شود با آنها زندگی مسلمانانه کرد. در عین حال که هر کسی نظر خودش را صحیح و نظریهٔ بقیه را نادرست می‌داند اما در مقام عمل، برادرانه زندگی می‌کنند.این مفهوم از پلورالیسم ،ازنظر ما کاملاًمورد قبول و مورد تأئید اسلام است.

ما این پلورالیسم را در بین دو فرقه از یک مذهب، بین دو مذهب از یک دین، و بین دودین الاهی پذیرفته‌ایم. مثلاً پیروان اسلام و مسیحیت و یهودیت برخورد فیزیکی ندارند و با احترام و ادب نسبت به هم برخورد می‌کنند و زندگی مسالمت‌آمیز دارند، بحث می‌کنند، مناظره همسایه هستند، رفت و آمد دارند، تجارت می‌کنند. ولی همسایه هستند، رفت و آمد دارند، تجارت می‌کنند، این پلورالیزم، ربطی به عرصهٔ فکر و نظر ندارد.

اگرکسی پلورالیسم را این گونه معنا کند البته این معنا در دین اسلام وجود دارد. در قرآن، سیرهٔ



پیغمبر اکرم و اهل بیت(ص)، تأکید بر روابط میان فرقه‌های مختلف مسلمانان است. شعار ما وحدت شیعه و سنی است و این موضوع، از زمان ائمه(ع) مطرح بوده و شیعیان و اهل تسنّن تشویق می‌شدند که در نمازها ، تشییع جنازه و سایر امور یکدیگر مشارکت داشته باشند. به عیادت یکدیگر بروند، اگر کمکی از دستشان برمی‌آید، انجام بدهند و امثال این نصایح که از صدر اسلام در بین همه مذاهب اسلامی وجود داشته است و هم بین ادیان الاهی مختلف.

ما آیات زیادی در این زمینه داریم که نصّ است «لا یَنهیکُم عَن الذّینَ لَم یُقاتِلوکُم فِی‌الدّین وَ لَم یُخرجوکُم مِن دیارِکم.»: (آنهایی که با شما جنگ نکردند و شما را آواره نکردند، خدا شما را از ارتباط با اینها نهی نمی‌کند) یعنی با این کفّار رفتار دوستانه و احسان و رفتار عادلانه داشته باشد. آیات صریحی در این باره داریم و نیازی به آیات متشابه و مواردی که در تفسیر آن اختلاف‌است ،نداریم. به هر حال این از قطعیّات اسلام است و جای شکی نسبت به آن در نظر اندیشمندان اسلام ـ اعم از شیعه و سنی ـ وجود ندارد که‌در اسلام، زندگی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب پذیرفته شده است. البته تفاوتهایی هم هست که ناشی از پذیرش اهل کتاب است. آنها طبق دستورات خودشان عمل می‌کنند، در حالی که راه‌حلهایی برای مسائل مشترک و ارتباطات وجود خواهد داشت. مثلاً آنها مالیات اسلامی بدهند یا نه؟ مسلمانان، این مالیات را طبق وظایف شرعی خود می‌دهند و خمس و زکات را با قصد قربت می‌دهند. خوب آنها که این وظایف شرعی را برای خود احساس نمی‌کنند، چه بکنند؟ برای آنها پرداخت جزیه مطرح است، اینها مباحث مختلفی‌است که در فقه و حقوق مطرح می‌شوند. اما به هر حال پذیرفته شده است که چند دین در کنار هم زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند. کسانی که پلورالیسم را مطرح می‌کنند،گاه به این گونه شواهد استناد می‌کنند و ممکن است بگویند در اسلام یهودیها پذیرفته شده‌اند، نصرانیها پذیرفته شده‌اند و به همین آیات استناد بشود و در عین حال نتیجه دیگری بگیرند.مثلاًمعنای دوم یا سوم را نتیجه بگیرند .ولی آن معانی حساب دیگری دارند که خواهیم گفت.

معنای دوم: اینکه دین واحدی، از طرف خداوند آمده که چهره‌هایی مختلف دارد. مسیحیت، یهودیت و اسلام‌بمعنی خاص، همهٔ ادیان، چهره‌های یک حقیقت‌اند. اختلاف در جوهر ادیان نیست بلکه در فهم دین‌است . کسانی به گونه‌ای آن امر الهی را فهمیدند و یهودی‌شدند ،عده‌ای دیگر، به شکل دیگری فهمیدندو مسیحی‌شدند و کسانی به شکل دیگری فهمیدند و مسلمان‌شدند. حقیقت اینها یکی است، اما «حقیقت عریان» در دسترس هیچ‌کس نیست‌و هر



کس، چهره‌ای از این حقیقت را به فهم خودش، درک می‌کند و از نظر خودش هم، همان درست است.اصلاًبحث از درست و غلط، معنا ندارد.نباید بگوییم‌که این مذهب، درست است،وآن نادرست یااین دین، درست‌ودیگری نادرست است . اصلاً این‌بحثها جائی ندارد. برای این که هر کس، طبق ذهنیت و شرائط خود،درکی از این واقعیت دارد.

این حرف، البته حرف غلطی است. پس خود پیغمبران، چرا نسبت به پیروان دین قبلی تعرّض کردند؟ این قرآن است که مثلاً درباره مسیحیت می‌گوید «کَبُرَت کَلمةٌ تَخرج مِن اَفواهِهِم» این حرفهایی که می‌زنید که خدا فرزند دارد، حرف بسیار غلط و افتراء عظیمی است. «یَکادُ السَّموات اَن یَتَفطَّرنَ» جا دارد که آسمانها در برابر چنین حرفی از هم بپاشند. خوب، اینها تعرّض به دین دیگری است. حال با اینها چه کنیم؟ برای این هم جوابی آماده کرده‌اند. منتها گاهی صلاح‌نمی بینندکه صریح سخن بگویند و در لفّافه می‌گویند و گاهی‌هم شرائطی پیش می‌آید که تصریح می‌کنند. جوابشان این است که آن چه در دست ماست، کلمه به کلمهٔ اینهاکه وحی الهی نیست. هر پیامبری، طبق ذهنیت خود، گونه‌ای دریافت کرد و ممکن است اشتباه کرده باشد و خدا چنین چیزی را نگفته باشد. او این‌گونه دریافت کرده است. پس حتی خود پیغمبران هم ممکن است در فهم این حقیقت،اشتباه کنند. اصلاً ضمانتی وجود ندارد که درست بفهمند، آنها هم بشرند. فهمشان فهم بشری است و تابع شرائط ذهنی خاص خودشانند. آن شرائط هم برخاسته از آگاهیهایی است که از علوم دیگری به دست می‌آورند پس معرفت دینی، حتی در مورد پیامبران، همیشه تابعی از معرفتهای علمی، سیاسی، اجتماعی و ارزشهای حاکم بر جامعه است. مجموع اینهاست که فهم انسان را می‌سازد بنابراین، پلورالیسم در این جا معنی دیگری پیدا می‌کند. ظاهراً به یک حقیقت واحد و ثابت،اعتراف می شوداما حقیقتی که‌بطورخالص ، در دسترس هیچ انسانی حتی پیغمبرقرارنمی گیرد. حتی پیغمبران هم به این حقیقت، دسترسی ندارند. آن حقیقتی است که مال خداست. حالا خود خدا چگونه اثبات می‌شود، آیا چنین چیزی قابل اثبات است یا نه؟ چگونه باید با این ارتباط برقرار کرد؟ می‌شود یا نمی‌شود؟ بحث دیگری است. و ظاهراً جوابی هم ندارد.

حال به فرض، اگر خدا هم باشد و وحی نیز واقعیت داشته باشد، به هر حال، مواردی خارج از دسترس مایندودر حوزه معرفت ما قرار نمی‌گیرند. آن چه در حوزهٔ معرفت‌ما قرار دارد،صرفاً برداشتهای ذهنی خود پیامبران است. چه بسا مثلاً در حوزه اسلام، ۱۴۰۰ سال پیش، پیغمبر اسلام(ص) که برداشتی از وحی الهی داشت و برداشت او تابعی از شناختهای طبیعی، فیزیکی، اجتماعی و ارزشهای زمان خودش بود که بدانها



رجوع می‌کرد لیکن علوم امروز پیشرفت کرده است. فیزیک امروز با فیزیک آن زمان خیلی تفاوت دارد. امروزه کیهان شناسی، خیلی واقعبینانه‌تر از کیهان شناسی قدیم است. بنابراین اصلاً خود ما ممکن است خیلی بهتر از پیغمبران بفهمیم. به هر حال، آن چه در دسترس هر بشری حتی پیغمبر قرار بگیرد، ضمانت و صحّت مطلق ندارد. یک حقیقت ثابت الهی‌نیست. آن حقیقت را هیچ کس درنمی‌یابد.آن چه در اختیار ماست، فهمهای مختلفی است که به صورت قاطع نمی‌توان ادعا کردکه کدام بهتر یا درست است. البته با یک سری قراینی می‌توان فهمی را بر فهم دیگر ترجیح داد. به عنوان مثال با توجه به گستردگی پیشرفت علوم امروزی، می‌توانیم بگوییم که فهم ما از فهم قدیمیها بهتر است، ولی بالاخره هر کس از دین خود، فهمی دارد. پیروان مسیحیت، یهودیت و اسلام، هر کدام فهمی دارند و نمی‌توانیم یکی را بر دیگری ارجح بدانیم.ما صراط مستقیم نداریم، بلکه صراطهای مستقیم داریم. راههای مختلفی وجود دارند و همه‌شان نیز درست محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر، تحت تأثیر شرائطی (مثلاً شرائط علمی حاکم بر جامعه، شرائط فیزیکی، شرائط اجتماعی) فهمی دریک فرد، ایجاد می‌شود که همان را درست می‌داند و راه دیگری ندارد.این پلورالیسم یعنی پذیرفتن چند نوع فهم و چند نوع برداشت و چند نوع معرفت نسبت به یک حقیقت واحد،حتی اگر با یکدیگر متضاد باشند.

البته «حقیقت واحد» را هم ما فرض می‌کنیم وگرنه همین که بگوییم حقیقت واحدی هست باز حداکثر، از فهم خود گفته‌ایم. این هم، یک فهمی است که ما داریم و شاید همین هم درست نباشد. اگر هم چنین حقیقت واحدی هم باشد، در دسترس ما نیست و باز آن چه در دسترس انسانهاست، فهمهای مختلف است که هیچ ترجیحی بر یکدیگر ندارند. بنابراین همه را باید پذیرفت، باید صحّه گذارد و از فهم درست یاغلط، سخن نگفت. طبق این نظر، ما حق نداریم بگوییم مثلاً مسلمانها درست‌تر از مسیحیهامی اندیشندیا برعکس. اصلاً خوب و بد معنا ندارد، راست و دروغ معنا ندارد. دلیلی ندارد که یکی را بر دیگری ترجیح بدهیم و تعصّب بورزیم که حتماً باید دیگران مثل ما باشندو مثل ما فکر کنند. در داخل یک دین هم هیچ مذهبی‌بر دیگری ترجیح ندارد ودلیلی هم ندارد که یک برداشت نسبت به برداشت دیگر، این مسلک به آن مسلک، مرجّح شمرده شود.

معنای سوم: اینکه ما حتی «آن حقیقت» واحد را در آن شکل مفروضش هم نداریم. در واقع، حقایق کثیرند. نظر دوم، دستکم به صورت یک فرض، حقیقت واحدی بنام اسلام را نزد خدا می‌پذیرفت که حقّ‌است، منتها ما به آن دسترسی نداریم‌ولذا هر کسی هر چه می‌فهمد، همان حقّ است. اما‌این دیدگاه سوم، دیدگاه دیگری است و



آن این‌که اصلاً در باطن‌هم حقایق، کثیرند. در این‌یکی، اشکالات بیشتری وجود دارد و در این قلمرو اصلاً با «تناقض» روبرو می‌شویم. چون نمی‌شود گفت‌که وجود و عدم، راست و دروغ، هر دو با هم هستند. نمی توان گفت که هم راست، راست است و هم دروغ، راست است. نمی‌شود گفت: که هم توحید، درست است و هم شرک، درست است و هر دو هم، حقیقتند. پلورالیسم ازنوع سوم، خیلی غلیظ‌تر و عجیب تر ازدومی است .می‌گوید اصلاً در باطن هم هر دو صحیح است. این شکل از پلورالیسم خیلی رسوا است که عقاید متناقض ، همه، حقیقت باشند، همه معتبر باشند، حتّی صرفنظر از اختلاف فهمهای ما.

البته همین معنا ،یک شکل تعدیل شده ای هم دارد که شاید بتوان آن رانوع چهارمی از پلورالیزم دانست وآن اینکه :حقیقت، مجموعه‌ای از اجزا و عناصری است که هر یک از این عناصر، در یک دین از ادیان یافت می‌شوند. و در این صورت، حقیقت، مطلب واحدی نسبت به یک موضوع واحد نیست و ما هم هیچ دین جامعی نداریم‌بلکه مجموعی از ادیان، دارای حقیقتندکه هر یک سهمی از حقیقت دارند. در اسلام،تنها بخشی از حقیقت یافت می‌شود و در مسیحیت، بخش دیگری و در یهودیت و در بت‌پرستی نیز، بخش دیگری. و خلاصه‌هیچ دین که جامع همهٔ حقایق و خالص از همهٔ باطل‌ها باشد، وجود ندارد.

همچنین شاید هیچ دینی نداشته باشیم که هیچ‌سهمی از حقیقت نداشته باشد.این پلورالیسم،به آن معنی است که هر بخشی ازحقیقت در یک دین یافت می‌شود.نه مسلمان ونه هیچ کس دیگر ی نمی تواند بگوید که دین من به تمام حقیقت رسیده‌است .این نظریه، شکل تعدیل شده‌ای از نظریهٔ سوم است.

خوب! در نظریه سوم نسبت به یک قضیه (با موضوع و محمول واحد) مثلاً«خدا یکی است» یا«خدا چندتاست»، می‌گویندکه هر دو صحیح است. هم این که«خدا یکی است»، حقیقت است و هم‌آن که«خدا یکی نیست»، حقیقت است!!

آیا واقعاً ممکن است کسانی چنین اعتقادی داشته باشند؟ بله شکّاکین.

شکّاکیت، ناشی از نوع معرفت شناسی این افراد بود که می‌گفتند اصلاً تناقض‌هم محال نیست. عرض کردم این نظریه رسواست به دلیل این که فهم عمومی‌همهٔ‌انسانهای عاقل و سالم، این گونه سخنها را نمی‌تواند بپذیرد، این پلورالیسم ،مستلزم تناقض است .ولی به هر حال،افراد شاّذ و نادری در طول تاریخ بشر پیدا شده‌اند که در این فضا سخن گفته‌اند. مثلاً کسی پیدا شد و گفت اصلاً وجودی در کار نیست (گورگیاس) و اگر باشد، قابل شناختن نیست و به فرض که قابل شناختن باشد، قابل شناساندن به دیگران نیست. این حرفهایی است که یک نفر(که



آورده‌اند اگر کسی دنبال حقیقت است، سر راست‌ترین آن، این شریعت و این اخلاق است که ما می‌گوییم. البته نه اینکه الزوماً اگر کسی به بخشی از اینها بدلیل محرومیت، عمل نکرد (البته نه از سر عناد) و از سر جهل و از سر استضعاف دورماند، اینطور نیست که دیگر او محروم باشد. البته او راهش دورتر می‌شود. راهش بسوی حقیقت، سخت تر می‌شود ولی بالاخره او هم در صورتیکه فاسد و معاند نباشد، دیر یا زود، بسختی ممکن است برسد. ولی آقای دکتر لگنهاوزن آیا پلورالیزم، دغدغهٔ «حق طلبی» را از بین نمی‌برد؟ با آن مبنیٰ، دیگر کسی، ضرورتی نمی‌بیند که دنبال حقّی برود و دیگر ضرورتی برای پیدا کردن دین برتر نخواهد دید.

دکتر لگنهاوزن: بله بله، حق جستجو و حق انتخاب را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

کتاب نقد: از طرفی، اگر ما دایرهٔ هدایت شدگان را تنگ بگیریم و قائل به ضلالت کثیر بلکه اکثر بشریت باشیم، عده‌ای گمان کرده‌اند که این، بمنزلهٔ نقضی بر هادی بودن خداوند خواهد بود.

دکتر لگنهاوزن: انسان اختیار دارد، فکر می‌کنم اصل جواب به این مسأله، همین است. اینان انسان را یک شیئ‌ء گمان کرده‌اند. بنده فکر می‌کنم خداوند بقدر کافی دلیل برای خودش دارد که چنین کرد و چنان نکرد، حتی اگر من نتوانم بفهمم. من باید تکلیف خودم را بعنوان یک انسان مختار و محتاج به انتخاب «حقیقت»، معلوم کنم. خداوند کاری که باید می‌کرد، کرده است. مانده است کار من بعنوان یک موجود مسئول و باشعور.

کتاب نقد: البته که خدا دلیل خودش را دارد. بعضی عرفا هم درباب بحث «ابتهاج ذات به ذات»، چیزهائی گفته‌اند و در قرآن هم اشاراتی به وجه حکیمانه بودن آفرینش دارد و من فرمایش شما را قبول میکنم که ما از پایین نمی‌توانیم خدا را با مقیاس‌های خودمان، کاملاً تحلیل کنیم ولی چیزهائی هست که باید بفهمیم و خداوند از طریق عقل و نقل به ما فهمانده یا آنها را قابل فهم کرده و همین هدایت اوست. عنصر اختیار را هم که اشاره فرمودید نکته مهمی است. و می‌شود جواب داد که هدف از خلقت، «کمال اجباری» نیست. کمال اختیاری است. «کمال عَن اختیارٍ» است نه کمال تحمیلی. بنابراین خداوند به این هدف هم می‌رساند و شاید هم بشود گفت عده زیادی گرچه در ین عالم و به زبان خوش، به کمالات نرسند، اما مدتی که در جهنّم هستیم، بنحو شدید اللحنی هدایتمان می‌کنند و بعد ان‌شاءا... همگی با هم عازم بهشت خواهیم شد.

دکتر لگنهاوزن: تصویر اسلام از سرنوشت انسان، در عین حال هم واقع بینانه وهم خوشبینانه است. جهنّم و بهشت، هر دو واقعیت دارد و هر دو محصول تلاشهای عمدی، آگاهانه و اختیاری ماست. وهمواره رحمت خدا بر غضب او سبقت دارد و غضب الاهی هم از سر رحمت به انسان است.

کتاب نقد: برادر عزیز، جناب دکتر لگنهاوزن، صمیمانه از شما بابت این گفتگوی طولانی تشکر می‌کنم.

دکتر لگنهاوزن: من هم از شما متشکرم و امیدوارم نشریهٔ موفقی داشته باشید.



به نام فیلسوف هم نامیده شده)گفته است و در کتب فلسفی هم مطرح شده است. خوب چنین کسی وقتی می‌گوید که واقعیتی نیست و اصلاً قابل شناخت هم نیست،براحتی خواهدگفت که تناقض هم ممکن است.

مادرمورد معنای اول پلورالیسم گفتیم که هیچ مشکلی نداریم. در اسلام، از جمله همزیستی مسالمت‌آمیز با ادیان‌الاهی(نه مشرک) پذیرفته شده است. حتّی ممکن است تحت شرائطی، جامعه اسلامی با یک«جامعه مشرک» هم قراردادهمزیستی‌امضاءکند و مادامی که طرف،تخلف نکرده باشد، به آن عمل کند و این مسئله‌در احکام روابط بین‌الملل اسلام مذکور است. کما این که در صدراسلام، میان مشرکان و مسلمانان چنین قراردادی وجود داشت. لیکن آنها به این قرارداد خیانت کردند.



اسلام می‌گوید: مادامی که آنهاپایبندند،شما قراردادتان را به هم نزنید.پس همزیستی باادیان الاهی وحتی با مشرکین درفقه اسلام وجود دارد. در داخل حکومت اسلامی هم فی‌الجمله، پلورالیسم بین ادیان الهی پذیرفته شده است. مامسلمانها با فرقه‌هاو مسلکهای مختلف در یک مذهب و نیز با فتاوای مختلف در یک مسلک آشناییم و برایمان تازگی هم ندارد. این معنای اول پلورالیسم است که مورد تأیید است.

اما معنای دوم پلورالیسم که چند نظریه در عرض هم، معتبر باشند، این معناهم دریک شکل ساده‌اش (ولو برخی تمایلی به شنیدنش نداشته باشند) قابل قبول است. چون ما در دین خود، قطعیّات و ضروریاتی داریم که اگر کسی آنها را انکار کند، از دین خارج است و هر کسی که آنها را بپذیرد، او را در جرگهٔ دینداران به حساب می‌آوریم. اما گذشته از این محکمات و ضروریات، مسائل جزئی اختلافی هم داریم. مثلاً در مذهب شیعه، نظریات فقهی مختلفی در چارچوب مشخص وجود دارند. کسی که از این چارچوب خارج بشود، از مذهب شیعه خارج شده است. یعنی از دیدگاه نظری، دیگر او را شیعه نمی‌دانیم. کما این که اگر کسی اصلی از اصول اسلام را انکار کند او را مسلمان نمی‌دانیم. اما در چارچوب محکمات مذهب، یک سلسله مسائلی‌هم داریم که نظری است، یعنی با این که مثلاً همه، شیعهٔ دوازده امامی‌اند اما در عین حال، فتوای یکی با دیگری فرق می‌کند. مثل دو فقیهی که در چارچوب دین، در مسئله‌ای فقهی اختلاف نظر دارند.فقیهی به نظری رسیده و می‌گوید که این نظر صحیح است و نظرهای دیگر باطلند. نظر او هم از حدّ ظّن تجاوز نمی‌کند. مثل بسیاری از مسائل فقهی که اصلاً ظّن است وبه همین‌علت یک فقیه در زمانهای مختلف، ممکن است فتوایش تغییرکند. امروز یک فتوا می‌دهد، سال بعد به دلیل جدیدی برمی‌خورد و فتوایش را تغییر می‌دهد یا با مرگ

مرجعی، مرجع دیگری می‌آید و فتاوی او با قبلی تفاوت دارند. ما می‌گوییم که هر دو معذورند، در مورد هیچ کدام ادعا نمی‌کنیم که حقیقت، فقط پیش اوست و نزد دیگری نیست. مثلاً ظن من این است که نماز جمعه، واجب تخییری است و ظّن دیگری،این است که واجب عینی است. البته اصطلاح «تصویب» را من نمی‌خواهم به کار ببرم. چون اصطلاح خاصّی استو معانی مختلفی دارد... ولی به هر حال، این را همه می‌پذیریم که دو فقیه نسبت به یک مسئله، فتاوی مختلف دارند و هیچ کدام ادعا نمی‌کنند که فتوای من، حتماً عین واقعیت است. ممکن است که فتوای آن طرف درست باشد. اما چون‌فتوای من بر این است، من باید طبق این عمل کنم. اصلاً در یک حوزهٔ محدودی از احکام ظنّی چنین است و البته برای‌بعضی مسائل اعتقادی هم مطرح می‌شود و منحصربه مسائل فقهی نیست. مثلاً در اعتقادات جزئی، فرض کنید این که سؤالات شب اول قبر، از کدام بدن است؟ از بدن جسمانی یا از بدن مثالی یا از روح؟ اعتقادات، نظری‌اند واختلافاتی هم کم‌وبیش وجود دارد.هیچکدام هم ادعاندارد که من صددرصد به واقعیت رسیدم و همه نظرهای دیگر باطلند. اگر کسی این را هم یک نوع پلورالیسم بنامد، ما با این هم بشرطی که از حدود مسلّمات دین و مذهب تجاوز نکند، مشکلی نداریم و اشکالی ندارد. یعنی در محدودهٔ خاصی از مسائل نظری، اختلاف نظرهایی وجود داشته باشد امّا معنایش این نیست که همگی، درست اند.

پلورالیسم به معنای دوم هم این بود که اختلاف در معرفتهای دینی، اصلاً ومطلقاً قابل داوری نیست. این حتماً باطل است یعنی معنا ندارد که حقیقتی دور از دسترس بشر باشد، به قسمی که حتی نتوان گفت که توحید، حقّ است یا شرک؟ تردیدی وجود ندارد که این نوع از پلورالیزم،باطل است. این از قطعیات اسلام و بدیهیات قرآن است. ما پلورالیزم را فقط در مسائل ظنّی که راهی به قطعیّات نداریم و دلایل ما در آن بستر فقط ظنّی‌اند، می پذیریم نه مطلقاً.

اما پلورالیزم بمعنای شکّاکیت،اصلاً تحلیل دیگری می طلبد که ریشه اش چه بوده است؟!علل تاریخی‌اش چه بود؟ چرا پیدا شده و نهایت به کجا می‌انجامد؟ این بحث مفصل و جداگانه‌ای می‌طلبد و ریشه آن برمی‌گردد به مشکلات و اختلافاتی که کلیسا با نظریات تجربی از زمان گالیله و کپرنیک داشت و در همین زمان هم بود که تعارض بین دین مسیحیت و علم مطرح شد اما اینها بهیچوجه در اسلام، جایی ندارند.اصلاً ما نیازی به طرح این مسائل نداریم.در واقع، پلورالیسم به این معنا،مفهوم وارداتی است. کسانی در اروپا و در مغرب زمین برای حل تعارضات بین"علم" و کلیسا نیاز به طرح این مسائل داشتند و کارشان به این جاها انجامیده که مثلاً هیچ معرفت



یقینی نسبت به مطالب دینی نداریم و هیچ ترجیحی بین این معرفتها نیست و چون ناگزیر بودند که این مشکل اجتماعی‌شان را حل بکنند، کارشان بدین جا رسید. امامسلمانان،کجا چنین مشکلی داشته اند تا آنها را به این جا بکشاند؟ پس ما انگیزه‌ای برای طرح پلورالیسم به این معنا نداشتیم.زیرا تعارضی آنچنانی در بین ما مطرح نبود.

پلورالیسم به معنای سوم مطلقاً باطل است و هیچ قابل قبول نیست. ما در هر قضیه‌ای به حکم عقل، می‌گوییم که یا وجه ایجابی آن درست است، یا وجه سلبی‌اش. ولی این که هم ایجابش درست باشد و هم سلبش، این معقول نیست و تناقض، بدیهی البطلان است. اسلام، حاصل همهٔ ادیان است و ادیان دیگر، مقدمه و زمینه‌ساز اسلام بودند. ما اسلام‌را کامل و جامع می‌دانیم. نصوص قرآنی ما این را می‌گوید. برداشتهای علمای شیعه و سنی و همه فرق اسلامی در طول تاریخ، همین بوده است. دعوت از اهل کتاب می شده که بیایید مسلمان بشوید. بیاییداز پیامبر اسلام، پیروی کنید. توبیخ شده‌اند که چرا نمی‌پذیرید؟ شما که می‌دانید پیامبر اسلام حق است، چرا زیربار نمی‌روید؟ این گونه آیات صریح در قرآن هست. پس پلورالیسم به معنای سوم و چهارم قابل قبول نیست و از نظر ما اسلام، دینی واجد همهٔ حقایق دینی است. ممکن است سایر ادیان، بخشی از حقیقت را در خود داشته باشند؛ در یهودیت حقیقتی وجود دارد، در مسیحیت هم همین‌طور، اما فقط در آن جایی که تعارض با اسلام ندارند. بعبارت دیگر، آن حقائق، در اسلام هم هست ولی "جامعیت" با اسلام است.

سایر ادیان، البته هر کدام بخشی از حقیقت را دارند وگرنه، مقام و بقا پیدا نمی‌کردند. اصلاً بقای هر دینی و هر گرایشی برای این است که بخشی و جزئی از حقیقت، درون آن وجود دارد وگرنه باطل محض که هیچ وقت بقا پیدا نمی‌کند. به این معنا،آری در سایر ادیان هم بخشی از حقیقت هست، اما نه این که هر دینی فقط بخشی از حقیقت است. دین اسلام، جامع همهٔ حقایق دینی است و اگر کسی اسلام را پذیرفت،پیش خدا مقبول است و اگر نپذیرفت و حقیقت را انکار کرد، مقبول نخواهد بود.

البته در بررسی موضوع از دیدگاه برون دینی، ابتدا باید پرسید که ملاک برای تشخیص حقیقت چیست؟و ملاک برتری را چه می‌دانیم؟ تا ببینیم که دین در کجای آن قرار دارد؟ این مسئله خواه یا ناخواه به معرفت‌شناسی‌بر می‌گردد که مثلاً ملاک حق یا باطل بودن چیست؟ سپس بررسی کنیم که در اسلام یافت می‌شود یا نه؟

اجمالاً بدانیم که در محدودهٔ خیلی کوچکی، ما با ظنّیات روبروییم.اما آن قدرها در اسلام، یقینیاّت داریم که اگر کسی بخواهد،بتواند به آنها برسدو کمبودی‌نخواهدداشت . مگر این که نخواهند بدانها بپردازند ولی اگر بخواهند اسلام را بشناسند،



مسائل قطعی، کم نیستند. ما هزاران مسائل قطعی حتی در قلمرو جزئی داریم. فرض کنید مثلاً تعداد مسائلی که فقهای ما در مورد نماز صبح ذکر کرده‌اند حدود دوهزار مسئله است، ولی تنها در مورد ۵۰ عدد از آنها اختلاف وجود دارد، بقیه مورد اتفاق‌اند. ما اگر این نسبت را بسنجیم، می‌بینیم در مورد احکام فقهی، درصد کمی، مورد اختلاف است. این گونه نیست که نتوانیم به یقینیات برسیم. بنابراین اگر بخواهیم منصفانه صحبت بکنیم، تکثّر و اختلاف نظر را در بخشی از مطالب دینی که دلیل یقینی ندارند، می‌توانیم بپذیریم. اما این که هر جا که دلیل شرعی هست، قابلیت تفاسیر متضادّ و فهمهای مختلف دارد، این گونه نیست. ما دلایل بسیاری داریم که هم از نظر سند، قطعی‌اند و جای خدشه‌ای ندارند و هم از نظر دلالت، روشن‌اند. و هیچ انسان عاقل و منصفی نمی‌تواند در مورد آنها شک کند و عملاً هم در بین مسلمانان، در این گونه موارد اختلافی وجود ندارد.

پس معتقد بودن به صراطهای مستقیم به معنای سوم و چهارم، به هیچ وجه قابل قبول نیستند.

مفسّران، هم ذکر کرده‌اند که «صراط»، شاهراه اصلی واحدی است که با قطعیّات ثابت می‌شود و در مواردی هم راههایی جزئی متعدّدی وجود دارند که ضرری به اصل دین و اصل شریعت نمی‌زنند و بعنوان «سُبُل»، طرح شده که همه در همان صراط مستقیم واحد قرار می‌گیرد. آن جا ممکن است اختلاف نظرهائی پیش بیاید، اما پذیرش این راههای فرعی، معنایش این نیست که صراطهای متناقض و متعددی وجود دارند.

وَإنَّ هذا صراطی مُستَقیماً فَاتَّبعوها و لاتَتَّبعُوا السُّبُل

صراط را «واحد» در نظر گرفته و «سبُل» را متعدّد ذکر کرده است. البته در چهار چوب «صراط مستقیم»، سُبل متعددی هست که فی‌الجمله قابل قبولند. «وَالَّذین جاهَدُوا فینا لَنَهدِیَنَّهمُ سُبلَنا».

بنابراین سبُل، مربوط به مسائل فرعی است اما صراط مستقیم، یکی‌است وتحمّل تناقض وتکثر را ندارد.



گزارهٔ دوم

استاد علامه محمد تقی جعفری و پلورالیزم دینی:

* پلورالیزم دینی، تنها بدین معنی می‌تواند مقبول باشد که ابتدا افراد یا گروههای انسانی، اصولی را بمثابهٔ حقایق ثابت و «اصول موضوعهٔ یک دین» بنگرند و آن پیشفرضها، مسلّم باشد سپس بپردازند به اینکه تحقّق فلان اصل از کدام راه، میسرتر است و نتیجه گیری نسبت بدان چگونه باید باشد؟ کیفیت بهره‌برداری از آن چه باشد؟ آموزش آن چگونه باشد؟ اینها اموری است که می‌تواند مشمول کثرت یا تنوّع گرایی باشد. ولی چنانچه اساس «اصول موضوعه» مورد بحث وتردید باشد، دیگر کثرت گرایی معنای محصّلی نخواهد داشت و اصولاً رقابتی تحقق نمی‌پذیرد بلکه یکی به نفی دیگری پرداخته است. بعبارت دیگر، باید «ما به الاشتراک»ها و «ما به الامتیاز»هایی داشته باشیم، که مشترکات، مفروض تلّقی شود و در دستهٔ دوم، رقابت شود. اگر مسلّمات و مشترکاتی نباشد، چه تحقیقی صورت خواهد پذیرفت؟ مثلا میان آته ئیسم (انکار خدا) و ته ئیسم (اعتقاد به خدا) چگونه رقابت دوستانه‌ای متصّور است؟ همچنین سکولاریسم که می‌گوید «دین نباید در زندگی اجتماعی، نقش جدی داشته باشد»، با تفکری که حضور دین در زندگی را اصل می‌شمارد، چگونه می‌توانند تفاهم کنند؟ میان کسی که می‌گوید این دنیا گذرگاهی برای ابدیت است، با دیگری که می‌گوید این دنیا آخرین منزلگاه یعنی مقصد نهایی است، چه تفاهمی خواهد بود؟ یکی ارزشها را اصالتاً می‌پذیرد و دیگری با نگاه ابزاری به آنها می‌نگرد.

پس باید پرسید که منظور از کثرت گرایی چیست؟ آیا این است که وضع عقیدتی انسانها نسبت به هر یک از ادیان و به هر یک از مذاهب مساوی است بگونه‌ای که هر کسی می‌تواند از



دین یا مذهب خود دست بردارد و به دیگری معتقد شود؟ این احتمال، با توجه به «اصول موضوعه» و مختصات لازمهٔ هر دین که برای معتقد به آن دین، به عنوان ضرورتهای لازم الاعتقاد اثبات شده است، باطل و غیر قابل تحقق است. زیرا حقایقی که به عنوان «اصول»، پذیرفته شده اگر آگاهانه و مستند به دلیل محکم باشد، اصول توجیه کنندهٔ حیات شخصی متدّین تلقی می‌گردد. پس اگر امکان رها کردن آنها و تمسّک به اصول دیگری وجود داشته باشد در حقیقت، حیات روحی شخصی متزلزل می‌گردد. اما اگر منظور، امکان حذف عوارض اقلیمی و تاریخی و فرهنگی از هر یک از ادیان باشد، این منطقی است ولی احتیاج به توانایی مغزی و روانی و گذشت دارد تا توفیق دو نوع حذف مزبور را داشته باشد. و نتیجهٔ این دو نوع حذف، پذیرش دین کلی الهی است که از حضرت نوح و حضرت ابراهیم - علیهما السلام - از طرف خدا در میان بشر به جریان افتاده و همه ادیان و مذاهب منشعب از آن دین، با عبور از دوران یهود و مسیحیت در جلوه‌گاه کامل آن یعنی «اسلام» (که جامع همه آنهاست)، نمودار گشته است.

* آیاتی نظیر «لَکُم دینُکم وَلِیَ دینِ»، بر پذیرش کثرت گرایی در اسلام دلالتی ندارند. اگر مخاطب «یا أیُّها الکافِرونَ»، مشرک باشد قطعاً «لَکُم دینُکم» به آن معنی نیست که شرک را به معنای یک دین الهی قابل قبول جایز می‌داند زیرا مبارزه با شرک، از اصلی ترین مبانی عقیدتی اسلام است. معنای «لکم دینکم»، تصدیق شرک نیست. همان گونه که در بعضی از آیات آمده است مقصود، توبیخ شدید «لجاجت مشرکین» است. خداوند از زبان پیامبرش می‌فرماید: شما بر شکّ و کفری که دارید، لجاجت و مقاومت می‌ورزید و دست از آن بر نمی‌دارید.

این منافاتی با انکار شرک و ضرورت مبارزه با مشرکین ندارد؛ مانند آن آیات که خداوند می‌فرماید: سَواءٌ عَلَیهِم أأنذَرتَهُم اَم لَم تُنذِر هُم لایؤمنون (برای آنان مساوی است که آنان را تبلیغ کنید یاخیر، آنان ایمان نمی‌ورزند.) معنایش آن نیست که عدم ایمان آنان، از دید اسلام مقبول است و یا مقصود، متارکهٔ تخاصم بوده و یا اینکه ادیان اهل کتاب، مورد قبول بوده و حضرت آنها را به عنوان همزیستی پذیرفته‌اند. در «اِنَّ الدّینَ عِندَاللّه الاِسلام» هم، اسلام بصورت نکره نیامده و حصر در میان است. البته اسلام، تا ظهور دین اسلام با جلوه‌های متنوعی بروز کرده است ولی بدان جهت که جلوه‌های ابراهیمی ما قبل اسلام، در تغییرات و تحریفات فرو رفته است منظور از «الاسلام»، در واقع، همان معنای خاصّ آن است که در اسلام محمدی (ص) جلوه گر شده است.

* اینکه هر کسی هر چه خواست بگوید، آزادی بیان نیست. باید پرسید چه چیز را بگویید؟ و به چه کسی بگویید؟ برای کسی که خبره نیست و سوادش را ندارد، آیا آزادی بیان برای او جز ایجاد تشویش روانی و افزودن دردی به دردهایش



نتیجه‌ای دارد؟ این افراط کاریها ازآزادی پرستانی مانند «جان استوارت میل» ناشی شده است. آیا همه مردم مغرب زمین، هگل یا کانت و همه مشرق زمینی‌ها، ملاصدرایند که می‌توانند یک حقیقت را از میان هزاران باطل تشخیص بدهند؟ اگر به فکر جامعه هستیم و برای انسانیت دلمان می‌سوزد، این راهش نیست. برای انسان ابتدایی و حتی متوسط، همه صاحبنظرند! مخصوصاً اگر از قدرت استخدام الفظ و تحریک احساسات، برخوردار باشند. من کاملاً با تجدید نظر و بازنگری دائمی، حتّی در اساسیترین مسائل پذیرفته شده، موافقم. هر دمی در عالمی باشید، ولی با چه کسی؟ و درچه محیطی؟ و درباره کدامین مسائل؟ برای تکاپو و مسابقه، شرایطی لازم است و میدان آماده می‌خواهد، والاّ مانند غربیها خواهیم شد که زیر رگبار تناقض مانده‌اند ودست از تحقیق و تفکر در علوم انسانی کشیده و علوم انسانی را همان گونه که یکی از اساتید انگلیسی زبان در مسافرتی که به آنجا داشتم اعتراف کرد، به پشت صحنه انداختند و فقط میدان تکنولوژی وسیعتر شد.

ولتر می‌گوید:«من آنقدر به آزادی معتقدم که حاضرم شما حرفتان را آزادانه بزنید و من علی رغم اینکه با آن مخالفم، در راه آن کشته شوم.»

آخر این چه حرفی است!؟ ظاهر قشنگی دارد ولی تیر خلاص به اصول انسانیت است. زیرا یک نویسندهٔ خوش قلم می‌تواند حتّی در مقولهٔ تخیلی بودن آزادی و لزوم جبر و استبداد، سخنانی زیبا و فریبنده براند و جامعه را دست بسته تحویل اقویا بدهد!! آیا جناب ولتر برای این هم خودکشی می‌کند؟!

اصولاً همهٔ مسائل که به عنوان نظریات تازه مطرح می‌شود، از واقعیت برخودار نیستند. مخصوصاً فلسفه، علوم انسانی و مسائل ارزشی که ذوق شخصی و تسلط به کلمات و اصطلاحات، تأثیر فراوانی در جذب مغزها و روانهای معمولی دارد. به همین جهت است که تلفاتش هم گاهی غیر قابل جبران است. این قضیه که دوران معاصر ما در پوچی غوطه ور است، به جهت رگبار نظریات بی اساسی است که با جملات شگفت انگیز و جاذب مطرح می‌شود. البته در هر دوره، اقلیتی وجود دارد که در سیل گاههای هیاهوی بظاهر علمی، شنا کرده و بسلامت بیرون می‌آیند اما اینان اندک افرادی هستند که عاشق حقیقتند. در جامعهٔ ماشینی امروز، که تکنولوژی تمام وجود ما را احاطه کرده وافراد بسرعت دچار مشکلات زندگی می‌شوند مگر چقدر فرصت می‌یابند؟ من این کار را مشکل و بلکه امکان ناپذیر می‌بینم. ما چطور می‌توانیم زندگی افراد را به بازی بگیریم؟ اگر این مسائل ضرورت داشته باشد مسوولان آموزش، فکر کنند که چطور می‌شود آن را تامین کرد و چه باید کرد. یعنی در اینجا لزوم فعالیتهای تخصصی مطرح است. شگفتا! اهمیت علوم انسانی به اندازهٔ قرص سردرد که باید بیوشیمیستها و پزشکان نظر بدهند تا استعمال آن تجویز شود، نیست؟



برداشتهای مختلف باید در جایی وارد میدان شود که انسانهای متخصّص نظر بدهند. البته وقتی معلوم شد که نظر جاری و رسمی در جامعه، نظر اشتباهی است، ما نباید بگذاریم جامعه قربانی اشتباهات شود، باید گفت که این نظر، اشتباه بوده است. شجاعتش را هم از اهمیت و عظمت حق و حقیقت می‌توان دریافت کرد. ولی اینکه از ابتدا بحث را عریان در جامعه طرح کنیم صحیح نیست. یکی چیزی بگوید، دیگری نقیضش را و اگر نظری در دو نقیض یا دو نقیض نما ارائه شود، یک نظر جدید برای برطرف ساختن آن، بدون توانایی رفع تناقض، خود مستقلاً وارد صحنه می‌گردد و به قول ناصر خسرو:

هر کسی چیزی همی گوید به تیره رای خویش
تا گمان آیدت کوقسطای بن لوقاستی!

ما نمی‌گوییم که ماورای آنچه امروز در یک جامعه مطرح است، باید از دیدگاهها حذف شود. بلکه می‌گوییم به ارواح انسانها به قدر یک سردرد جزئی که برای تجویز قرص آن، دقت و تحقیقات تخصصی انجام می‌شود، اهمیت بدهند. این دلسوزی برای «حیات معقول» انسانهاست که نباید به بازی گرفته شود. انسانی که در اصول مبانی حیات عقیدتی خود، دچار شک و تردید شد دیگر از اعماق جان، نمی‌تواند به جامعه‌اش هم خدمت کند؛ نمی‌تواند درباره هویت خود اندیشه صحیح داشته باشد. جوانی که اطمینان ندارد مبنای حیاتش بر چه اصولی استوار است، هدف زندگی‌اش چیست و اصلاً بشریت یعنی چه؟، کلماتی از دهانش بیرون می‌آید و تخیلاتی به ذهنش خطور می‌کند که حتی بنیانگذاران پوچگرایی هم بدان گونه سخن نمی‌گویند و نمی‌اندیشند. این سانسور علم نیست، دلسوزی به انسانیت است. پس منافاتی ندارد که این مباحث به طور منطقی طرح شود و در عین حال، حیات انسانها به بازی گرفته نشود.

این برداشتی است معقول از مضامین قطعی منابع اسلامی که مستند به ضرورت حفظ منطقه ارواح انسانها از آشفتگی، بلاتکلیفی و بی اعتنایی به هدف اعلای هستی است. به نظر ما آزادی طعم حیات حقیقی را دارد ولی آزادی مسؤولانه.

ما آزادی مطلق نداریم بویژه اگر پای سرنوشت جانهای آدمیان در میان باشد.

برخی از آیات و روایات ما اشاراتی دارند به اینکه اگر شما کسی را گمراه کنید، قاتل روح او هستید! اگر کاری کردید که بیچاره‌ای هدایت نشود، او را نابود ساخته‌اید. دقت در آن دسته از احکام فقهی که به وجود آوردن عوامل گمراهی (مانند کتب ضالّه) و نگهداری و معاملات آن را ، مگر برای حسن استفاده، شدیداً ممنوع می‌سازد، مؤیّد این است که باید آزادی در طرح عقاید غیر اسلامی، مستند به اغراض معقول باشد.

در آیهٔ شریفه «مِن اَجلِ ذٰلِک کَتبنا عَلی بَنی اسرائیلَ اَنّه مَن قَتَل نَفساً بِغَیر نَفسٍ ...»، مفسّران بر طبق دلایل قابل اعتماد،«قتل و احیای روحی»



را از مـصادیق «قـتل واحـیا» بـلکه بـدتر از قـتل فیزیکی محسوب کرده‌اند.

جبران خلیل جبران در شعرش می‌گوید: کسی که گُلی را بدزدد، توبیخ و تحقیر می‌شود در حالی که کسی که مزرعه را می‌دزد، قهرمان و با عظمت خوانده می‌شود! کسی که جسم انسانی را بکشـد، کیفر بـه او مـی‌دهند، در صـورتی کـه قـاتل روح انسانها مورد توجه نیست!!

جنایتکاران ارواح انسانها، تحت عنوان جاذب، مانند «نویسندهٔ توانا» «آزاداندیش»، «روشنفکر» و «متفکر» شهرت می‌یابند و گاه کلمهٔ پر طمطراق «فیلسوف» را ویترینهای جامعه‌ای که اکثرمردم آن از معلومات عمیق، محرومند، به نمایش می‌گذارند در صورتی که از پاسخ به چون و چراهای ضروری فلسفه هم ناتوانند! حال اگر مطلب این طور بود که همهٔ اظهار نظر کنندگان بـا اخـلاص، بـه مـیدان می‌آمدند و اختلافات و رقـابتها سـازنده بـود، نـه تضادهای کشنده، اشکال بزرگی به وجود نمی‌آمد و با هدف «رقابت سازنده»، دیگر هیچ انسانی بدون دلیل بر ادعای خود اصـرار و لجـاجت نـمی‌ورزید ارائه آرای متضاد در صدر اسلام شایع بود. احتجاج طـبرسی و امـثال آن را در نـظر بگـیرید و ایـنکه چگونه آرا وعقاید با کمال آزادی در حـضور ائـمه علیهم السلام مطرح می‌شد و مورد تـحقیق قـرار می‌گرفت. حضرت امام رضا (ع) آن مسائل بسیار عالی علمی و حکمی را مـطرح مـی‌فرمود ولی بـا عمران صائبی، نه با مردم عامی کـه مـحال بـود سوال وپاسخ عمران و امام (ع) را درک کنند.

به هر حال ما با داشتن دو اصل بسیار حیاتی برای «حیات معقول جـمعی» حـرکت مـی‌کنیم و همواره طرفدار طرح تنوّعات مذهبی با کسانی که شایستگی ورود به تحقیق در آن تنوعات را دارند، هستیم:

۱- فَبَشِّرِ عِبادِ الَّذین یَستمِعُونَ القَول فَیَتَّبِعُون اَحسنَه (زمر، آیـه ۱۷) (بـاید حـرفها را شـنید تـا انتخاب احسن کرد.)

۲- اصل همزیستی با مشترکات اسـاسی در دین انسانی الهی: لایَنها کُم اللّه عَـنِ الَّذیـنَ لَـم یُقاتِلُوکُم فِی الدّین وِ لِم یُخرِجُوکم مِن دیارِکُم اَن تَبرُّوهم وَ تُقسِطوُا اِلیهَم. (ممتحنه، آیه ۸) «خداوند شما را از نیکوکاری و عدالت دربارهٔ کسانی که بـا شـما جـنگ و پـیکار دیـنی نـدارنـد و شـما را از وطنهایتان آواره نکرده‌اند نهی نمی‌کند» و «قُل یا اَهلَ الکِتاب تَعالوا اِلی کَلمةٍ سَواءٍ بَیننا وَ بَینکُم اَلاّ نَعُبدَ اِلاّ اللّه وَ لا نُشرِکَ به شَیئاً وَ لاَ یتّخِذِ بَـعضُنا بَعضاً ارباباً مِن دونِ اللّه وَ ان تولّوا فَقُولوا اشهدَوُا بِانّا مسلمون.(آل عمران، آیه ۶۴) «بگو ای اهل کتاب! بیایید از آن کلمه‌ای که پـذیرفتهٔ مـا و شـماست، پیروی کنیم: آنکه جز خدای را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم و بعضی از ما بعضی دیگر را سوای خدا به پرستش نگیرد. اگر آنان رویگردان شدند بگو شاهد باشید که ما مسلمانیم.»



گزارهٔ سوم

آیت الله علامه جوادی آملی و پلورالیزم دینی

«و انّ هذا صراطی مُستقیماً فَاتَّبعوُه وَ لا تَتَّبِعواالسُّبُلَ فَتَفرَّق بِکُم عَن سَبیلِه ذلِکُم وَصّیکم به لَعلَّکُم تَتَّقوُنَ»

صراط مستقیم، متعدد نیست.راه خدا،یکی است و رسول خدا جز صراط الهی، راه دیگری ندارد.

فرمود: «فاتّبعوه و لا تتّبعواالسّبل» یعنی این راه را پیروی کنید، غیر از این، هر راهی که باشد، رها کنید زیرا آنها مزاحم این راه مستقیم هستند و به این راه ختم نمی‌شوند.

تعبیر قرآن کریم این است که غیر از این صراط مستقیم، هیچ راهی را نروید. زیرا شما را از این راه جدا می‌کند.

«فَماذا بَعد الْحَقِّ الاّ الضَّلال»، غیر از راه حق، هرچه هست، گمراهی است و شما را از راه درست، دور می‌کند.

«فتفرّق بکم عن سبیله».

پیغمبر می‌فرماید: راه مرا که از طرف خدا آورده‌ام، طی کنید و راههای دیگر را رها کنید زیرا شما را از سبیل الله جدا می‌کند.

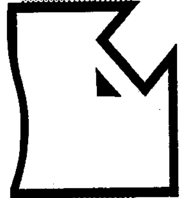
ممکن است که گفته شود : در قرآن، کلمه «صراط مستقیم» نکره ذکر شده است و نشانهٔ تعدّد است. چنین استدلالی درست نیست. در سوره فاتحةالکتاب، خدا به ما آموخت که عرض کنیم: «اِهْدنَا الصّراطَ الْمُستقیمَ» و وصف ممتازی برای این صراط ذکر کرد که «صراطَ الَّذینَ اَنْعَمتَ عَلیهِم» کسانیکه مغضوب و ضالّ نیستند.

سپس در سورهٔ نساء در توضیح این که اینها چه کسانی‌اند، آمده است: «وَ مَن یُطعِ اللّهَ وَ الرَّسولَ فاولَئکَ مَعَ الَّذین أَنْعَم اللّهُ عَلَیهِم» اینها چه کسانی هستند؟ «مِنَ النَبیّینَ وَ الصّدیقینَ وَ



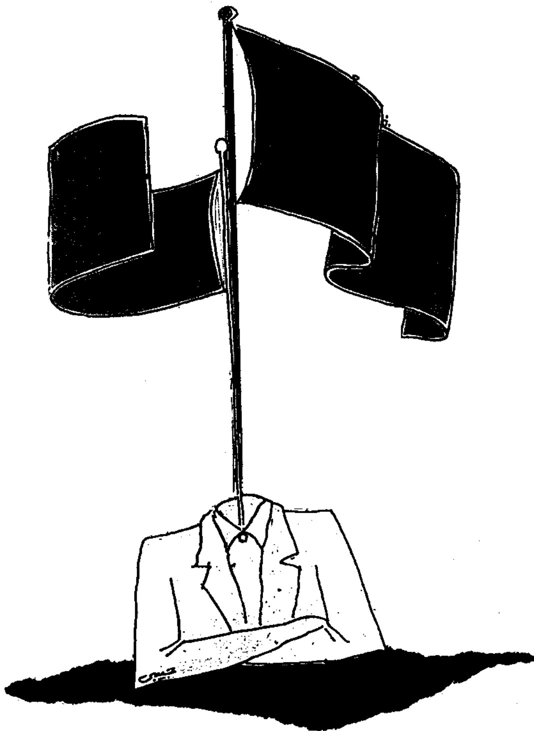
"مدارا"، بدون "شک"

دکتر سید یحیی یثربی



مقدمه

با انتقال علوم و معارف غرب به شرق، در کنار مطالب علمی و فلسفی ارزشمند و آموزنده، مطالب دیگری نیز بصورت ترجمه یا اقتباس منتقل شده و مورد توجه قرار گرفته‌اند که نه تنها اساس منطقی و عقلانی ندارند، بلکه مسائل و قضایایی هستند که فقط برای حل مشکلات «الهیّات نامعقول مسیحی» جعل و فرض شده‌اند. این گونه مسائل در مقوله‌هایی از قبیل معرفت دینی، زبان دینی، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ کلام، وحی و عقل، عقل و ایمان، شک و ایمان، دین و حیرت و ... مطرح می‌شوند. من در این مقاله، موضوع «ملازمهٔ ایمان و شک» را که در چند سال اخیر در کتب و مقالات متعددی مطرح شده، بعنوان نمونه مورد نقد و ارزیابی قرار داده‌ام. صرفاً بعنوان نقد و هشدار، نه مخالفت با انتقال این گونه مطالب. بی‌تردید نقد و ارزیابی معارف نیز همانند انتقال آنها، از ضروریات است تا از نفوذ و تاثیر این گونه مسائل بی‌مبنا در حوزهٔ فرهنگ و معارف جامعه جلوگیری شود.



الشُّهَداء وَ الصّالحينَ». راه انبیاء و صدیقین و شهداء و صالحین یکی است. اگر اختلافی در شریعت و منهاج است همه، قطعات یک اتوبان و بزرگراه است، نه راه‌های دیگر.

انبیاء، صراطهای جداگانه ندارند و آن نکره‌ها به این یک معرفه ختم می‌شوند. بیش از یک راه نیست. لذا در سورهٔ انعام فرمود: «اولئکَ الّذینَ هدَی اللّهُ فَبِهدیٰهُم اقْتَدِه» نام بعضی از انبیاء را می‌برد و سپس می‌فرماید: اینها هستند که هدایت کردیم، تو نیز همین راه را ادامه بده. تو تابع نوح و ابراهیم نیستی، تابع انبیاء ابراهیمی نیستی، این راهی بوده است که ما به آنان نیز نشان دادیم، تو هم این راه را برو. «بهدیٰهم اقتده» یعنی این دینی که به آنها دادیم، همان را به تو دادیم، تنها یک راه درست است و انبیاء در آن راه هستند، شرایع هم در همین راه است.

در سوره مبارکه شوریٰ آیه ۳، فرمود: «شَرَّعَ لَکُم مِنَ الدّینَ ما وَصّٰی به نوُحاً وَالَّذي اَوْحَينا اِلَيکَ وَ ما وَصيّنا بِهِ ابراهيمَ وَ موسیٰ وَ عیسیٰ أن اَقيموُاالدّينَ وَ لا تَتفَرّقُوا فيه کَبُرَ عَلی الْمُشرکينَ ما تَدعُوهُم اِلَيه اللّهُ يجتَبي اِلَيه مَن يَشاء وَ يَهدي اِلیه من يُنيبُ». آنچه را به ابراهیم و موسی و عیسی گفتیم، به تو هم همان را می‌گوییم. پس چنین نیست که صراطهای مستقیم متعدّد باشند، بلکه یک «الصراط» است و این «الصراط» معرفهٔ معلوم معهودی است که نبییّن و صدیقین و شهدا و صالحین همگی بر آن هستند. غیر از این صراط حق، آنچه هست، «ظلماتٌ بعضها فوقَ بَعضٍ» است، نه حقیقتی غرق در حقیقت !!

در نظام تشریع و عقاید،بیش از یک صراط نیست. چنین نیست که نه تشیّع حق باشد و نه تسنّن، بالاخره یکی حق است. چنین نیست که هم اشعری حق باشد (حق محض) و هم معتزلی، او هم راست بگوید و این هم راست بگوید، آن در صراط باشد و این هم در صراط باشد!!

رسول خدا که می‌فرماید: «و أنّ هذا صراطی مستقیماً و لاتتّبعوا السّبل فتفرق بکم عن سبیله» اصحاب در محضر ایشان نشسته بودند، بعد خطی کشید و سپس خطوط فرعی دیگری در کنار این خط بزرگ ترسیم کرد، فرمود: «این چه نقشه‌ای است»؟ عرض کردند: «الله و رسوله اعلم» فرمود: «آن راهی که من آوردم، این خط بزرگ است، راههایی که در دو طرف رسم کرده‌ام، راههای دیگران است.»

همین رسول خدا، طبق آیات قرآن فرمود: «اِنّا أو اِيّاکُم لَعَلٰی هُدیً أو في ضَلالٍ مُبينٍ» بالاخره یا حق با ماست یا با شماست. دربارهٔ موحّدان هم فرمود: «لا يَدينوُنَ دينَ الْحَقّ» اینها اشخاصی هستند که «يُعْطُواالْجِزيةَ عَن يَدٍ وَ هُم صاغِرونَ». شریعت موسی و عیسی، در زمان خود حق بود، همان شریعتها و پیروان آن شرایع، در موقعیتی که قرآن حضور و ظهور دارد، دیگر حق نیستند. تنها دین حق، قرآن است.

پس اولاً بحث صراط مستقیم در نظام تکوین،



از صراط مستقیم در نظام تشریع کاملاً باید جدا شود. دیگر اینکه "معذور بودن"، غیر از در صراط مستقیم بودن است. خیلی از افراد معذور هستند، به جهنم نمی‌روند، کفّار مستضعف به جهنم نمی‌روند. امّا جهنم نرفتن، یک مطلب است و «عَلیٰ صراطٍ مستقیمٍ» بودن، مطلب دیگر است. آن کسی که نامی از اسلام نشنیده است، این را که خدا به جهنم نمی‌برد.آیا آن شک کردهٔ جستجوگری که در حال تحقیق مُرد، به جهنم می‌رود؟ مگر مجانین به جهنم می‌روند اولاد کفار مگر جهنم می‌روند؟

ممکن است که یک سنّی غیرقادر بر تفحّص، تسنّنش را ادامه بدهد و به جهنم هم نرود. جهنم نرفتن غیر از آن است که در صراط مستقیم است.

یک بحث هم در این است که در کجا "حقیقت تو در توست" و کجا «ظلماتٌ بعضها فوق بعض» است؟ همین پیغمبری(ص) که خط کشی کرده و فرموده است که این بزرگراه که ترسیم کرده‌ام، مال من است، آن خطوط دیگر، راههائی است که دیگران دارند و آن راهها را نروید، همو فرمود: ملّت من هفتاد و دو فرقه می‌شوند، یک فرقه فرقهٔ ناجیه است، بقیّه در ضلالت هستند. یک حقیقت است و بقیّه افسانه است، اگر معذور بودند که نمی‌سوزند و اگر معذور نبودند، به اندازهٔ سلب معذوریّتشان سوخت و سوز دارند. اما اینکه انسان بگوید: رحمت خدا بیش از غضب اوست، پس هدایت خدا کجا رفته است؟ بله، آنها هم که می‌سوزند، سوخت و سوزشان محدود است، فقط یک گروه به ابد گرفتار عذاب هستند.

وقتی بالاتر می‌آیید می‌بینید که اکثر انسانها اهل رحمت هستند، ممکن است که کسی ده سال، یا ده میلیون سال بسوزد، ولی نسبت به ده میلیون سال به ابدیّت عالم که قابل قیاس نیست، آن‌که مخلّد است، کافر عنودِ لجوج جهود است، بقیّه که مخلّد نیستند، مگر هر کافری مخلّد است؟ آنکه عالماً عامداً پا روی حق گذاشته است. این همه که در ماه مبارک رمضان میلیونها نفر در هر افطاری آزاد می‌شوند، در هر شب جمعه‌ای آزاد می‌شوند، در پایان ماه مبارک رمضان آزاد می‌شوند، راجع به همین جهنمی‌هاست.

معلوم می‌شود که رحمت او بیکران است. آنکه در جهنم می‌ماند، نسبت به آنهایی که برای ابدیّت ابد آزاد می‌شوند، قابل قیاس نیست. گروه کمی مخلّد هستند، آنها که بیرون رفته‌اند، بالاخره مشمول رحمت الهی هستند، یعنی در کل عالم که جمع‌بندی می‌کنید، روی ابدیّت که بحث می‌کنید، می‌بینبد رحمت پیروز است، منتها کسی نمی‌تواند یک روزش را هم تحمّل کند.

در نظام تکوین، کسی بیراهه نمی‌رود، اصلاً کج راهه در نظام تکوین نیست. هیچ موجودی نیست مگر اینکه زمامش به دست خداست، و خدا هم «علی صراط مستقیم» زمامداری می‌کند. همهٔ راهها در نظام تکوین صراط مستقیم است. این صراط مستقیم در نظام تکوین است که هیچ کسی



بیراهه و کج راهه نمی‌رود. هم مار و عقرب و هم طاووس و کبک بر صراط مستقیم هستند.

در نظام تکوین همه به لقاءاللّه منتهی می‌شوند، منتها بعضی خدا را به عنوان رحمان، رحیم، ستّار، غفّار، حنّان، منّان ملاقات می‌کنند و بعضی خدا را به عنوان منتقم، قهّار، شدید البطش ملاقات می‌کنند.

این صراط مستقیم تکوینی است، آنها هم که به جهنم می‌روند، در صراط مستقیم تکوینی هستند، آنهایی که به بهشت می‌روند، در صراط مستقیم هستند. چون در نظام تکوینی کجراهه و بیراهه نیست.

اما در صراط مستقیم تشریعی یعنی عقاید، مکتبها، دینها، باید سه خط بکشیم:

اول: خط کشی‌هایی که در خود دین جا دارد، یعنی قرآن و عترت که عصارهٔ دین است.

دوم: دین شناسها، فقیهان، اصولیون، مفسران، حکما، متکلمان هستند که دربارهٔ علوم دینی بحث می‌کنند.

سوم: معرفت شناسی دینی است. آنها که دربارهٔ مسائل دینی بحث می‌کنند، آیا همه بر صراط مستقیمند یا همه دروغ می‌گویند یا بعضی راست و بعضی دروغ می‌گویند؟ دیگر در این فصل سوم، نه شیعه هستیم و نه سنّی. از ما سؤال می‌کنند که هردو بر صراط مستقیم هستند یانه؟ این بحث جامعهٔ دینداری نیست. اسلام دربارهٔ هر سه مرحله روح وسیع دارد. در مرحلهٔ اول با مؤمنین می‌فرماید: شما برادرانه زندگی کنید: «اِنَّمَاالْمُؤْمِنونَ اِخْوَةٌ» از این بازتر، با موحّدان عالم هم دستور صلح کل می‌دهد، می‌فرماید: «تَعالَوا الیٰ کَلِمَةٍ سواءٍ بَیْنَنٰا وَ بَیْنَکُم اَلاّ نَعْبُدَ اِلاّ الله» در این مرحله که انسان نه مسلمان است و نه مسیحی است، نه کلیمی است، نه زرتشی، فقط انسان است در این مرحله هم دستور مسالمت جهان شمول می‌دهد.

در سورهٔ مبارکه ممتحنه می‌فرماید: همین که انسان هستی، می‌توانی از زندگی مسالمت آمیز برخوردار باشی، به همه ما دستور دادند که به هر مسلمانی خواه مشرک، خواه کمونیست، خواه بت‌پرست، هر دینی که باشد، همین که درصدد براندازی اسلام نباشد و علیه اسلام و مسلمین تلاش و کوشش نمی‌کند، نه تنها آنها را نرانید، نه تنها نسبت به آنها بی‌تفاوت نباشید، بلکه نسبت به آنها عادل و مهربان، عطوف و رئوف باشید: «لاٰ یَنْهٰاکُم اللهُ الَّذینَ لَم یُقٰاتَلُوکُم فِیالّدینِ وَ لَمْ یُخْرِجوکُم وَلَم یُظٰاهِرُوا عَلیٰ اِخراٰجِهِم اَنْ تَبرّوُهم وَ تُقْسِطوُا اِلَیهِم» بعد در ذیلش فرمود: «اِنَّ اللهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطینَ» در نظام اسلامی، حتی کافر نباید گدایی بکند، مسلمانان، نسبت به او مهربان باشند،عطوف باشند. اگر گداست، تأمینش کنند و حقوق او محترم است.

در سورهٔ مبارکه «هل‌أتی»، امیرالمؤمنین، صدیقهٔ کبری، حسنین (ع) روزهٔ نذری داشتند و در هوای سوزان حجاز روزه گرفتند. با دست مبارک حضرت زهرا (س) قرص نانی فراهم شد، امّا آن را



نخوردند به چه کسی دادند؟ در مدینه چه کسی اسیر بود؟ روزه می‌گیرد، خود و بچه‌هایش گرسنه هستند ولی افطاری را به یک مشرک می‌دهند و آیه نازل می‌شود.

کتاب «الغارات» تقریباً صدسال قبل از نهج‌البلاغه نوشته شده است، می‌گوید: حضرت امیر عبور می‌کرد، دید یک سالمند نابینا، تکدّی میکند. حضرت فرمود: او کیست؟ عرض کردند: یک مسیحی نابیناست. فرمود: وقتی جوان بود، به این جامعه خدمت کرد، حالا که پیر شده، باید گدایی کند؟ «أنفقوه من بیت‌المال». در حکومت من نباید یک مسیحی گدایی کند!! و از بیت‌المال، تأمین‌اش کنید.

این گونه تحمل کثرت، مدارا کردن، حوصله به خرج دادن، دیگری را بیرون نکردن، یک مسأله است. امّا فتوا دادن به اینکه همه بر صراط مستقیم هستند، مسألهٔ دیگری است. همه را باید تحمل کنیم، اگر کسی اشکالی دارد، باید پاسخ داد. امام صادق (ع) با کفار بحث می‌کرد، اما می‌گفت این کافر است. بحث کردن با کافر و تحمل کافر، مصاحبهٔ با کافر یک مرحله است، فتوا دادن به اینکه او گمراه و کافر است، مسألهٔ دیگر است. همان امام صادقی که کفار را در کنار حرم می‌پذیرفت و با او بحث میکرد، همان امام می‌فرمود که این کافر است.

بالاخره یکی حق است و دیگری باطل. باید دوستانه بحث کنند، اما یک معرفت شناس نمی‌تواند بگوید: نه تشیع، حق است و نه تسنن حق است، یا هم تشیع، صراط مستقیم است و هم تسنن، صراط مستقیم است. او حدّاکثر باید بگوید یا این حق است یا آن حق است؟من نمی‌دانم و در مقام داوری نیستم.

یک معرفت‌شناس در کمال صراحت، باید بگوید: من نمی‌دانم. اگر داوری می‌خواهید، بحث کلامی می‌کنیم، ببینیم حق با کیست.

آنها که در صراط مستقیم هستند مقاطع گوناگونشان خطوط فرعی منتهی به این صراط مستقیم است که اینها البته می‌تواند متعدد باشد. اگر گفته شد که «اَلطُّرق الیَ اللّٰهِ بِعَدَدِ أَنفاسِ الْخَلائِق»، این برای آن است که همهٔ کسانی که در صراط توحید هستند و هرکسی به آیه‌ای از آیات تکوینی، خواه انفسی و خواه آفاقی، استدلال می‌کند، در حقیقت در مقطعی از مقاطع صراط مستقیم حرکت می‌کند. ولی در قبال این صراط مستقیم که واحد است، هر راه دیگری فرض بشود راه انحرافی و کج‌راه است، این ظاهر آیات قرآن کریم است.

تحمل کردن، دلیل بر این نیست که همه حق می‌گویند یا حق، پیش همه است. تحمل کردن برای آن است که «مَعذِرةً الیٰ رَبِّکُم» است، حجّت خدا بالغ می‌شود. پس تحمل افکار دیگران، چیز خوبی است و در سه مقطع هم بازگو شد.

معرفت شناسان، دیگر نمی‌توانند نتیجهٔ فقهی یا کلامی از مباحث خود بکنند. چون دربارهٔ



سرگذشت نظرات دینی و علمای دین شناس، سخن می‌گویند نه دربارهٔ مسائل دینی. آنها بحث نمیکنند که آیا امام باید معصوم باشد یا نه؟ آنها فقط گزارش باید دهند، بنابراین کسانی که در صف سوم نشسته‌اند و بحث معرفت شناسانه دارند، باید مستحضر باشند که عده‌ای هم در صف چهارم مواظب اینها هستند. آنها این معرفت شناسها را کنترل می‌کنند تا از قلمروی معرفت‌شناسی خارج نشوند و مسائل را با هم مخلوط نکنند.

کسی می‌گوید نه تشیع، اسلام خالص است و نه تسنن، نه فقه مالکی، فقه خالص است نه فقه جعفری، نه زبدیّه، حق خالص را می‌گوید نه وهابیّه، حق خالص پیش هیچ کسی نیست. کسی که اینجور حرف می‌زند روی چه مبنا چنین حرف می‌زند؟ کسی که صریحاً بگوید اسلام ناب، به دست هیچ کسی نیست، با چه منطقی چنین می‌گوید؟!

اگر کسی بگوید هیچ فهمی مقدس نیست، هیچ فهمی حجت نیست، هیچ فهمی مطلق و خالص نیست، این از اقسام معروف مغالطه «جمع المسأله فی مسألةِ واحدةٍ» است. انباری بحث کردن، خرواری سؤال کردن، انباری جواب دادن، از اقسام مغالطه است که چندین مسأله را یکجا مخلوط کند. بوعلی و شیخ اشراق، این دو بزرگوار هر دو فتوایشان این است که بر طلاب علوم، خواندن بخش "برهانِ" منطق، جزء فرائض است. کجا انسان یقین پیدا می‌کند، کجا یقین پیدا نمی‌کند، شرط یقین چیست؟ برای پرهیز از مغالطه، باید از «جمع المسألة فی مسألة واحدة» پرهیز کنیم، چون مجموع مسأله، اصلاً وجود ندارد تا ما بگوییم حق است یا باطل. تک تک مسائل را باید مورد ارزیابی قرارداد. کسی بگوید هیچ فهمی حجت نیست، این حرف ناصواب است و هیچ مبنای معرفت شناسانه ندارد.

اگر صاحب نظری، می‌بیند در فلان مسأله، ده قول است، می‌گوید همه بزرگوار هستند، اهل بهشت هستند، ولی هیچکدام از نظرات، برای ما معتبر نیست و ما خودمان باید بفهمیم که چه می‌گوییم؟ این حرف کسی است که در صف دوم است.

ولی کسی که در صف سوم است یعنی معرفت‌شناس، نمی‌تواند بگوید که هیچکدام مقدس نیست، حجت نیست، از دو حال بیرون نیست. ممکن نیست که هم صحیح باشد و هم ناصحیح. نه صحیح باشد نه ناصحیح هم که رفع نقیضین است و ناممکن است. بالاخره یکی حق است و دیگری باطل، مجموع این حرفها، مسألهٔ واحده نیست تا بگوییم یک قدری، حق پیش مالکی است، یک قدری پیش جعفری، یک قدری پیش سنی‌هاست، یک قدری حق پیش شیعه‌هاست!!

بنابراین کسی که بیرون دروازهٔ این علوم نشسته و می‌گوید هیچ فهمی مقدس نیست، منطقی ندارد. باید بگوید آن فهمی که مطابق با دین است، حق و مقدّس است و آن فهمی که مطابق با دین نیست، حجّت و مقدس نیست. حال،کدامیک از اینها مطابق هستند؟ البته مدعیان



زیاد هستند. بحث معرفت شناس نباید این باشد که هیچ فهمی مقدس نیست یا هیچ فهمی خالص نیست یا هیچ فهمی حق نیست. نه، بعضی از فهمها حق هستند، خالص هستند، صدق و ناب هستند و البته باید بحث و اثبات شود و می‌شود.

گفته می‌شود که چون حق خالص، پیش هیچ کس نیست، صراطهای مستقیم مختلف است. و هر مکتبی، مخلوط حق و باطل است.

خوب باید گفت که اگر مبنای کسی، این است که حق خالص، هیچ جا پیدا نمی‌شود و همه جا حق مخلوط و مشوب به باطل است؛ او باید بگوید که صراط مستقیم اصلاً نداریم. نه اینکه صراطها داریم و متعدّد است.

گفته شده که اصولاً در عالم، حق خالص پیدا نمی‌شود. در کنار آن گفته می‌شود ادیان حقند، دین خدا حق خالص است بالاخره اگر در دنیا چیز خالص پیدا نمی‌شود، دین خالص پیدا نمی‌شود. همیشه حق مخلوط به باطل است و استشهاد به آیهٔ ۱۷ سورهٔ رعد شده است:

«اَنْزلَ مِنَ‌السَّماءِ ماءاً فَسالَتْ اَودیةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَملَ السَّیلُ زَبداًرابیاً» این تحمیلی بر آیه است. برای اینکه محور تشبیه را باید از خود آیه به دست آورد، آیه که می‌فرماید: فیض خدا مثل سیل است یعنی از جهت گل و لای داشتن هم مثل سیل است؟ از جهت تخریب و خانه‌براندازی که سیل معمولاً آنها را دارد، هم مثل سیل است؟ جهت تشبیه، همین است که در آیه بیان شده که سیل کفی دارد، فیض خدا را هم کفی همراهی می‌کند. اما این که گل لای در کنار فیض خدا باشد تا قهراً فیض خدا را مخلوط کند، این را از کجا آوردید؟!

مطلب دیگر اینکه خدا فرمود این کف زودگذر است. این چنین نیست که همیشه این کف باشد «اَمَّــاالزَّبـدُ فَـیَذْهَبُ جُـفائاً» جـفاء آن آب بُـرد را می‌گویند جُفا یعنی برای زوال کف روی آب هیچ عاملی غیر خود سیل نیست. یعنی لازم نیست که شما تدارکاتی فراهم کنید که کفها را از بین ببرید. خود آب در حرکت، کف را از بین می‌برد. یعنی خود آب این را می‌برد چون چیز بی‌مغزی است. چنین نیست که برای از بین بردن این کف روی آب تلاش بکنیم و جُندی از آسمان نازل بکنیم. پس معلوم می‌شود که این تشبیه درمورد "کف داشتن" است نه هم "کف روی آب" و هم "گل و لای زیر آب". مدار این تشبیه این نیست که فیض خدا از همه جهت، مثل سیل است تا ویرانی هم به همراه داشته باشد. این که گل لای به همراه دارد، از کجا درآمده؟

ثانیاً این کف هم ماندنی نیست. خداوند یک مثل صناعی هم در قبال آن مثل طبیعی می‌زند. مردم برای گداختن طلا و اینکه طلا را به صورت‌های گوناگون در بیاورند، این طلا را گداخته و آب می‌کنند. روی این طلا، کف‌هایی می‌نشینند. این کف‌ها زود از بین می‌رود و آن طلا می‌ماند با او زرگری درست می‌کنند. دیگر این را ندارد که در لای این ظرفهایی که طلا گداخته می‌شود، باز هم



یک دُردی و ناخاصلی می‌ماند.

پس این حق گرچه موقتاً با باطل مخلوط شده، اما باطل، رفتنی است و حق می‌ماند.

سپس، خداوند ما را به خلوص و اخلاص دعوت کرده است. فرمود دین خدا خالص است. هم دینی که نازل شده، خالص است و هم آن که فرستاد به حق فرستاد، آنکه گرفت هم به حق گرفت. ناخالصی نه در گفتن بود و نه در گرفتن. فرمود «بِالْحَقِّ اَنْزَلْناه وَ بِالْحَقِّ نَزَل» دیگر باطل او را همراهی نمی‌کند. هم گوینده، حق گفت، هم آورنده، حق آورد و هم گیرنده، حق گرفت.

اینها امین وحی هستند. چنین دین خالص است و ما را به اخلاص در دین دعوت کرد. اگر دین خالص ،ممکن نبود، تکلیف هم نمی‌کرد.

آیهٔ دوم سورهٔ زمر این است که «اِنّا اَنْزَلنا اِلیکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِاللّهَ مُخلصاً لَهُ الدّینَ» آیهٔ سوّم سوره زمر این است که «اَلالِلّهِ الدّینُ الْخالِص» آیهٔ ۱۱ سوره زمر این است که «قُلِ اللّهَ اَعبُدُ مُخلِصاً لَهُ الدّینَ».



بحث دربارهٔ خدا نیست که حقیقت مطلق است، آن حقیقت مطلق را احدی نشناخت و شناختنی هم نیست. دربارهٔ خدا، آن اندازه که می‌شناسند نسبت به آن اندازه که نمی‌شناسند، قابل قیاس نیست. آن مقداری که یک انسان کامل، الله را می‌شناسدنسبت به آن مقداری که نمی‌شناسد قابل قیاس نیست.

اما این آیات سورهٔ مبارکهٔ زمر ما را به اخلاص در دین دعوت می‌کند. معلوم می‌شود که هم دین خالص داریم و هم درکش محال نیست. عملش هم میسور است. در سورهٔ مبارکهٔ بقره عده‌ای که این راه را طی کردند و به مقصد رسیدند از آنها هم نام می‌برد که مُخلِصینَ لَه‌الدّین هستند، آنهایی هم که خیلی بیش از پیش از دیگران به مقدس رسیده بودند، از آنها به عنوان مخلصین یاد می‌کنند که بالاترین از مُخلِصین هستند. انبیاء خاص را می‌فرماید.

مطلب دیگری که احیاناً به او استشهاد شده، خطبهٔ پنجاه نهج‌البلاغه است که یک مشت از حق و یک مشت از باطل می‌گیرند و قهراً شیطان بر اولیائیش مسلط می‌شود و این مرامها پیدا می‌شود. به این هم استشهاد شده که حق محض پیدا نمی‌شود و باطل محض هم در عالم نیست!!

در حالی که همین خطبه، اتفاقاً می‌گوید که آنچه اسلام آورد، حقّ محض بود، دیگران در اثر هوس خود و سادگی مردم، یک مقدار حق را با باطل مخلوط کردند و به خورد طبقهٔ محروم.

اول خطبه این است که؛ "فتنه‌ها از اینجا پیدا می‌شود که عده‌ای هوامَدار هستند، هوس خود را تبعیت می‌کنند و احکامی را به بدعت می‌گذارند، یک عده هم متولی دیگران می‌شوند. اهل نکراء و شیطنت، حق و باطل را ممزوج می‌کنند، آنها هم که فریب خورده‌اند، به دنبال اینها راه می‌افتند". حضرت امیر وقتی که در جریان جنگ خیبر به رزم رفت، پیغمبر (ص) فرمود: حق محض در مقابل

باطل محض است، اسلام محض در مقابل کفر ایستاد.

چنین نیست که همه مذاهب، قدری حق داشته باشد و قدری باطل. و حق محض گیر کسی نیاید. پس نه آن آیه می‌گوید به اینکه حق همیشه مخلوط باطل است نه این حدیث.

و امّا در مورد تجربهٔ دینی، باید مشخص باشد که دربارهٔ خداوند و احاطهٔ به ذات اقدس اله، هیچکس ادعا نکرده که حق خالص، گیر کسی می‌آید. چون آنجا یعنی اطلاق، خلوص یعنی عدم تناهی. حق محض را جزء الله، احدی درک نمی‌کند. این، خارج از بحث ماست.

امّا حکم خدا را می‌شود تشخیص داد. چون «قَد تَبَیَّن الرُّشدُ مِنَ الْغَّیِ». بعد از تشخیص هم می‌توان به آن مؤمن شد و پس از ایمان هم به آن عمل کرد. پیام قرآن است که حق از غیّ جدا و روشن است. معلوم می‌شود که چنین نیست که همه جا حق مخلوط به باطل باشد.

معصوم، کسی است که از گزند قالب‌سازی، بشری و تصرّف در وحی، مصون است. یعنی آنچه را حق فرستاده است، همان را می‌گیرد نه آنکه از خود چارچوبی دارد که در آن قالب بریزد یا آنکه بعد به چوب بست اضافه کند حق محض را می‌یابد و همان حق محض را می‌گوید و می‌گوید: «مٰا یَنْطِقُ عَنِ الهویٰ اِنْ هُوَ اِلاّ وَحیٌ یُوحیٰ» یا دربارهٔ معصومین نمی‌شود گفت که خلق و خوی او، نژاد و زبان و زمان او، مرز و بوم او قالب سازی کرده یا چارچوب داده است چنین نیست که لسان قرآن، قالب‌سازی و کلمات، از خود پیغمبر باشد. معاذالله. یا خلق و خوی پیغمبر اثر گذاشته که مثلاً آنچه را که او در عالم وحی شنیده، زنانی بودند که حالا ایشان به صورت حوری، بیان کرده که دارای ابروان مشکی یا چشمان مشکی هستند، و اگر پیغمبر مثلاً در غرب بود می‌گفت که چشمان زاغ و موی بور دارند، این نیست. پیغمبر، یک عارف معمولی نیست.

آنکه «مٰا یَنطِقُ عَنِ الْهَویٰ» یعنی همه، وحی است، منتها خداوند برای اینکه مردم حجاز، با حوری مأنوس بودند، تعبیر به حوری کرده است، نه اینکه قالب‌سازی از پیامبر باشد. نه اینکه ظرف را پیغمبر آورده و مظروف را گرفته است. ظرف و مظروف را خدا به او داده، خدا به او فرمود: «جَنّٰاتٌ تَجري مِن تَحْتِهَا الاَنهار» و در آنجا حوری است. زنان یا مردان زیبارُخی در بهشت هستند.

چون بعد فرمود: «فیهٰا مٰا تَشْتَهیهِ اَلاَنفُسُ وَ تَلَذُّ الاَعْینُ» زبان اولیّش چیزی است که مخاطبق اولیه یعنی عرب، بفهمند، و لذا گلابی بهشت در قرآن نیامده است، برای اینکه عرب گلابی ندید، اما فرمود: هر چه بخواهید در بهشت هست. منتها طلیعه‌اش این است. باید خداوند طرزی حرف بزند که اینها بفهمند. موز و گلابی و امثال ذلک در قرآن نیست، منتها به صورت کلی فرمود: هر چه بخواهید هست. خدا با این کلمات، قلب مطهر پیغمبر را روشن کرد نه اینکه معارف را به پیغمبر داد، چارچوب و قالبگیری را به دست پیغمبر داد و



گفت به اینکه تو هر سبکی که می‌پذیری بگو. یا این قالبها و این الفاظ و یا این تعبیرات را پیغمبر از پیش داشت یا بعداً ساخت. این از آن قبیل نیست. بنابراین بحث خداو کُنه خدا جداست و تجربه‌های دینی هم در محدودهٔ غیر معصوم، درست است ولی دربارهٔ معصوم، درست نیست.

گفته می‌شود نه تنها فهمها ناخالص است، بلکه خود دین هم ناخالص است. برای اینکه قرآن را «معاذالله» برخی قائل هستند، تحریف شده است و سنّت هم از چند جهت مخلوط است. یک سلسله روایات جعلی، راه پیدا کرد. یا همین روایات موجود، برخی تقیّتاً صادر شده است، پس خود این دین خالص نیست!!

پاسخش این است که پیغمبر (ص) طبق نقل فریقین فرمودند: همین قرآن، حجت است و سنّت قطعی من هم مشخص است. در محورهای اصلی قرآن، سخنی نیست، کم و زیاد نشده است. در سنت قطعی پیغمبر(ص)، کم و زیاد نشده است. دو باب است که مرحوم کلینی و دیگرانی نقل کردند. این دو باب هیچ ارتباطی با هم ندارند و هرکدام هم در جای خود حق است.

اگر یک روایت، معارض نداشت ولی مخالف با خط اصلی قرآن بود، بی‌اعتبار و زخرف است و مضروب علی الجدار. این دو باب هیچ ارتباطی با هم ندارند و هر دو را مرحوم کلینی نقل کرده است، یکی مربوط به نصوص علاجیّه است، یکی مربوط به حجیّت اصل روایت است. کسی که از خطوط کلی قرآن بی‌خبر است، محدّث نیست. هر حدیثی را باید به خدمت قرآن کریم عرضه کرد. اگر مطابق بود حجت است، اگر نبود، حجّت نیست.

فهم قرآن هم چنین نیست که متناقص باشد چون خود قرآن را ذات‌اقدس به عنوان "نور" معرفی کرده است. اگر نور است، «تبیان کل شیء» است باید بیّن باشد. کسی که مشکل روانی ندارد قرآن را می‌فهمد. خطوط کلی و خط اصلی حاکم بر آن را می‌فهمد. اما آن ظریف‌کاریها، آن بطون، زوایا و اضلاع دورافتادهٔ قرآن را البته ممکن است نفهمد.

پیغمبر (ص)، سنّت قطعی خود را به صورت عترت طاهرین و قرآن کریم را در طرف دیگر عرضه فرمود. بعد فرمودند، حتماً باید به اینها تمسک کنید، اینها تا قیامت ماندنی هستند و همهٔ تشنگان علوم و معارف زلال را رهبری می‌کنند تا به کوثر برسانند. زاه برای عرضهٔ افکار و مکتبهای گوناگون به قرآن و سنت قطعی باز است، منتها سالیان متمادی درس خواندن لازم است. کاری است سخت، نه محال.

پس سنّت قطعی هم به ما رسیده است. اگر چهار روایت هم به ما نرسیده، مربوط به اضلاع و زوایای فرعی و جنبی است. اگر این سنّت قطعی و خط اصلی به ما نرسیده بود، که ما ترازو نداشتیم. بدون ترازو، توزین نمی‌شود، اگر ترازو نداشته باشیم با چه چیز وزن کنیم؟

پس تمسّک به قرآن و سنّت، ممکن است. اگر ممکن نبود، دستور داده نمی‌شد. پس شدنی است،



تکلیف هم هست، و عده‌ای هم متمسّک شدند.

مرحوم کلینی (ره) بخشی از این روایات را در کافی نقل کرده است، که ناظر به تحریف معنوی و تفسیر به رأی است ثانیاً این چنین نیست که مرحوم کلینی هر چه را در کافی نقل کرده، طبق آن فتوا داده است.

مرحوم کلینی و دیگران، قائل به تحریف نیستند. نشانه‌اش فرمایش مرحوم شیخ طوسی (ره) مقدمهٔ کتاب تبیان است. اگر کسی واقعاً می‌خواهد مذهب شیعه را بررسی کند، باید ببیند محققین اولیهٔ تشیع چه می‌فرمایند. مرحوم شیخ طوسی (ره) در مقدمهٔ تبیان، می‌فرمایند: اینکه آیا قرآن کم یا زیاد شده است؟ جای بحث ندارد. اینکه اجماعی است. احدی نگفته که به قرآن، چیزی اضافه شده است. هیچ مسلمانی هم نیامده بگوید که از قرآن، چیزی کم شده است و اگر احیاناً بعضی روایات هست، یا خبر واحد است که حجت نیست و یا ناظر به تحریف معنوی و تفسیر به رأی است مسألهٔ تحریف، یک چیزی نیست که محققین اسلامی به آن اهمیت داده باشد. پس صرف اینکه مرحوم کلینی چیزی را در کافی نقل کرده، دلیل نیست که فتوا هم داده است. کجا مرحوم کلینی رساله در تحریف قرآن نوشته است؟! حتی مرحوم محدث نوری (ره) هم در صدد این بوده که صیانت قرآن را از تحریف ثابت کند. او را مقدمتاً نوشته و بالصّراحه تحریف قرآن را نفی کرده است.

یک کتاب محرف دست خورده معاذالله، نمی‌تواند میزان توزین باشد. اگر قرآن یک ترازوی تخریب شده باشد که نمی‌تواند میزان باشد.

مطلب دیگر آن است که گفته شده که خود دین، تمام نیست چون هنوز دین ،تمام نشده، پیامبر رحلت کرده است. از این جهت دین خالص بدست کسی نمی‌آید، مثلاً اگر وجود مبارک پیغمبر(ص)عمر طولانی‌تر پیدا می‌کرد، قرآن از این بیشتر بود و آیات و سور بیشتری نازل می‌شد، قهراً دین کامل‌تر بود و چون حضرت در سن ۶۳ سالگی رحلت کرده‌اند، مثلاً قرآن به پایان نرسیده و دین ناتمام مانده است.

این سخن هم با برهان عقلی ناتمام است و هم با دلیل نقلی.

دلیل عقلی که نبوت عام را ثابت می‌کند، می‌گوید: بشر بدون وحی نمی‌شود و هرجا که بشر نیازمند است، باید وحی بیاید و نیاز او را از طریق آسمان برطرف کند، مگر اینکه آن نیاز به حدّ نصاب نرسد از آن به بعد، خود بشر بتواند از این قوانین کلی با اجتهادی که در اختیار دارد، فروعات را استنباط کند. اصول کلی باید به حد نصاب برسد،تا بقیه که به فهم مجتهدان وابسته است میسورشان باشد بتوانند از این اصول و قواعد و مبانی آن احکام را استنباط کنند و اگر اصول به حد نصاب نرسیده بود، اگر مبانی به حدّ نصاب نرسیده بود خداوند عمر مبارک حضرت (ص) را طولانی می‌کرد. این کار خیلی آسان بود. آن خدایی که نوح



"شکّ" در مفهوم دودلی، به معنی آن است که شخص در یک قضیه، به مرحلهٔ جزم و قطع نرسیده است و ایمان در مفهوم باور، به معنی آن است که به مرحلهٔ جزم و قطع رسیده است. در یک مثال ساده، اگر از ما بپرسند که هوای هفتهٔ آینده آفتابی خواهد بود یا ابری؟ طبعاً ذهن و قوای عقلانی ما، تمایل دارد به اینکه حکمی بدهد. حال اگر دلایل و شواهد کافی برای آفتابی بودن داشته باشد، حکم خواهد کرد که آفتابی خواهد بود، و اگر دلایل کافی برخلاف آن قضیه داشته باشد، حکم می‌کند که ابری خواهد بود، و اگر به هیچ یک از دو طرف دلایل و شواهد کافی و قانع کننده نداشته باشد، همچنان در حال دو دلی و تردید باقی خواهد ماند.

بنابراین اگر ذهن ما بهر دلیل نسبت به حکم قضیه‌ای قطع و جزم پیدا کرد بمرحلهٔ ایمان و یقین رسیده است، وگرنه در حال شک و دودلی خواهد بود. و این دو، یعنی ایمان و شک، دو حقیقت عقلانی و ذهنی متضادند بگونه‌ای که اگر در قضیه‌ای یقین داشته باشیم، دیگر جایی برای شک باقی نمی‌ماند، و اگر شک داشته باشیم حتماً هنوز امکان جزم و یقین برای ذهن ما فراهم نشده است.

در اینجا از تذکر چند نکته ناگزیریم:

۱ـ هر یقینی مطابق با واقع نیست، بسیاری از یقینها هستند که منشأ آنها، نه علم و آگاهی نسبت به واقعیت، بلکه جهل مرکب ناشی از تقلید و تعصب است که متاسفانه اکثریت انسانها در حصار چنین یقینی گرفتارند.[1] بنابراین در تضاد شک و یقین، لحاظ وحدت ذهن، شرط است باین معنی که یک ذهن نمی‌تواند نسبت به حکمی یقین داشته و در عین حال شک هم داشته باشد، اما ممکن است یک ذهن نسبت به چیزی یقین داشته باشد، مانند ذهن یک مسیحی به مسیحیت ولی ذهن انسان دیگری در آن قضیه دچار تردید و شک باشد.

۲ـ ایمان با یقین مساویست. یعنی اگر به حکمی یقین پیدا کنیم، در حقیقت به آن ایمان آورده‌ایم. و اگر یقین نکنیم، ایمان آوردنمان غیرممکن خواهد بود، مگر اینکه ایمان را برخلاف معنی واقعی آن، مجازاً به معنی اقرار لفظی بکار بریم، اگر چه این اقرار و اعتراف برخلاف یقین و ایمان و باور ذهنی ما باشد. مانند اینکه براساس تسلیم به شخصیت کسی بعنوان پیامبر یا حاکم، اقرار بکنیم به اینکه ۹ = ۲×۲ و بگوییم که به این موضوع ایمان آورده‌ایم. اما نه تنها با تمامی قوای ادراکی خود نتوانیم آن را تصور نموده و تصدیق کنیم، بلکه وقتی به مشاعر خود مراجعه کنیم بجای قضیهٔ مذکور چنین یابیم که ۴=۲×۲.

اکنون با توجه به دو نکتهٔ یاد شده، اگر کسی در چنین شرایطی قرار گیرد برای توجیه این تضاد ناچار است بگوید که:

اولاً حوزهٔ ایمان و اندیشه از یکدیگر جداست. یعنی قضیه‌ای که در حوزهٔ تعقل قابل تصدیق و قبول نباشد، در حوزهٔ ایمان قابل قبول و اقرار خواهد بود.

ثانیاً ایمان باین معنی همیشه با شک و ناباوری همراه خواهد بود.



را نه قرن و نیم نگه داشت، و یا او را خاتم انبیاء قرار نمی‌داد و پیغمبر دیگری می‌آمد برای تکمیل اصول و قواعد بجا مانده، امّا هیچ کدام از آن دو نشد. معلوم می‌شود آن قوانین و اصولی که برای جوامع بشری لازم و ضروری بود، به حدّ نصاب رسید، و از آن به بعد، مجتهدان با استمداد از سنّت قطعیّه و قرآن کریم، احکام را استنباط کردند. این دلیل کلامی است.

دلیل نقلی هم آیهٔ مبارکه «اَلْیَوم اَکْمَلْتُ لَکُم دینَکُم و اَتْمَمْتُم عَلَیکُم نِعْمَتی» است. ظاهر آیه این است که دین به کمال رسیده و نعمت الهی به پایان رسیده است. چیزی از این به بعد، ضروری برای جامعه نیست که لازم باشد وحی بگوید. آنچه که ضروری بود، وحی گفته است، بقیه را مجتهدان با کمک روایات می‌توانند استنباط کنند و به مردم بگویند. پس ظاهر «اَلْیَوم اَکْمَلْتُ لَکُم دینَکُم» همان است که برهان عقلی آن را تبیین می‌کند و فتوای عقل هم همان است که با «اَلْیَوم اَکْمَلْتُ» تأیید می‌شود. نمی‌شود گفت که اگر پیغمبر زنده بود مثلاً دین از این کامل‌تر می‌شد. البته اگر پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم عمر طولانی پیدا می‌کرد ممکن بود لطایف دیگری، زوایای دیگری، مطالب دیگری که در حدّ نصاب ضروری دین نقش ندارد، ولی به عنوان نوافل معارف است، (نه فرایض معارف) شاگردان او یاد می‌گرفتند و استفاده می‌کردند.امّا دین که نباید همهٔ فروع را بگوید. عقل را به ما داده است که منبع غنی دین است. نقل را هم براساس «الیوم اکملت» داد که منبع غنی دین است. این عقل و آن نقل، دو حجت الهی و منبع دین هستند و هر چه که این دو منبع گفته، دین است. باید گفت: منبع دین، یا عقل است یا نقل. نقل ،قرآن یا سنّت است و سنّت را هم با خبر واحد یا با اجماع یا با شهرت کشف می‌کنیم.



گزارهٔ چهارم

مباحثی در:

۱ـ اسلام و توسعه

۲ـ وکالت، نظارت و ولایت فقیه

ذیل عنوان اسلام وتوسعه، چندی قبل، نشستی در دانشگاه شهید بهشتی برگزار شد که گزارش آن، بعلت ضیق مجال تاکنون به تأخیر افتاد اما بدلائلی که ضمن مطالعهٔ گزارش، در خواهید یافت، به ترک همهٔ مفاد آن، رضا ندادیم.

در ذیل این نشست، در باب موضوعات ذیل گفتگوهائی صورت‌گرفت:

۱ـ بررسی نسبت بین دین و بطور اخصّ، اسلام با توسعه

۲ـ تبیین مؤلفه‌های توسعه در دیدگاه اسلام

۳ـ بهره کشورهای اسلامی از توسعه در طول تاریخ

۴ـ مبانی عقلی توسعه و مقایسه بینش رایج با بینش اسلامی

با تصویب کمیته سیاستگذاری، دوازده عنوان برای ارسال مقاله به صاحبنظران ارائه گردید و تعداد ۱۰۸ مقاله از سوی اساتید محترم حوزه و دانشگاه و برخی از دانشجویان و طلاب محقق به همایش ارسال گردید و هیئت داوران پس از داوری نهایی، ۲۱ مقاله را برای طرح در همایش انتخاب کرد که طیّ ۲ روز، با این عناوین‌ارائه شد:

۱ـ جایگاه توسعه در قرآن و سنت ـ غلامرضا مصباحی

۲ـ انسان مطلوب توسعه یافته از نظر اسلام ـ عباس رضوی

۳ـ تکلیف و توسعه ـ سلیمان خاکبان ـ محسن‌کدیور

۴ـ توسعه یافتگی، عقلانیت دینی و عقلانیت غربی ـ حسن رحیم پور ازغدی

۵ـ اسلام، عدالت اجتماعی و توسعه ـ سعیدحجاریان

۶ـ تعارض با غرب و توسعه جمهوری اسلامی

۷ـ سیاست خارجی و توسعه اقتصادی جمهوری اسلامی ـ کاظم پور اردبیلی

۸ـ نظام بین‌الملل و توسعه‌یافتگی دنیای اسلام ـ محمود سریع القلم

۹ـ رویکرد اسلامی توسعه اقتصادی ـ عرب مازار و خلیلیان ـ بنّاء رضوی

۱۰ـ بررسی تطبیقی جریان توسعه اقتصادی ـ



حسین نمازی

۱۱ـ تجربیات صدر اسلام در دستیابی به توسعه ـ سید کاظم صدر

طیّ دو روز سمینار، از جمله در فرصتی که برای سؤال و نقد مقالات مطروحه در نظر گرفته شده بود، چند مقاله مورد انتقاد و بررسی قرار گرفت.

با توجه به آنکه دبیرخانهٔ سمینار فوق‌الذکر علی‌القاعده به چاپ اصل مقالات خواهد پرداخت، «کتاب نقد» به تناسب وظیفهٔ نقد، که آن را رسالت خود تلقی می‌کند، تنها به بخشی از مفاد میزگردهای سمینار می‌پردازد که حاوی گفتگوهای انتقادی بود:

اول) یکی از مقالاتی که با انتقاد مکتوب و اعتراض دانشجوئی مواجه شد، مقالهٔ آقای کاظم پور اردبیلی بود که علناً شرط توسعهٔ اقتصادی را تغییر شیوه‌ها و شعارهای جمهوری اسلامی دانست. «کتاب نقد»، جهت تمهید قدرت داوری در خوانندهٔ محترم، به درج برخی از توصیه‌های ایشان در مقالهٔ مزبور اقدام می‌کند:

نامبرده، خیال اندیشی و نصیحت پراکنی و رادیکالیسم تبلیغاتی را مانع همکاری با جامعهٔ بین المللی خواند و اظهار کرد که کشور ما قدرت ملی محدودی داشته معذلک در ذهن سیاسیون ما توهّم نسبت به قدرت ملی وجود دارد. توهّم نسبت به خویش، این نتیجه را دارد که این کشور نادر است، ثروتمند است، چهار راه جهان است، گهواره تمدن است، نبض جهان در اینجا می‌طپد و ... در حالی که "خود مرکزبینی" حتی از ابرقدرتها هم دیگر مسموع نیست.

توهّم نسبت به دیگران هم این نتیجه را دارد که جهان، فاسد است، دیگران قابل جمع شدن با ما نیستند، ما دوست واقعی نمی‌توانیم داشته باشیم، اساساً ما شریک استراتژیک لازم نداریم و ... در حالیکه جهان امروز به دهکده تعبیر می‌شود. توزیع عادلانه فقر را هم نمی‌بایستی عدالت اجتماعی تعریف کرد.

وی تفاهم با جامعهٔ جهانی و تصمیم‌گیران اقتصاد بین الملل را شرط عقل خوانده و مدعی شد که دوران ایدئولوژی سپری شده و امروزه دوران تکنولوژی و سرمایه سالاری است و حتی مشروعیت حکومتها، به «توسعه اقتصادی» وابسته شده و همه جا منفعت طلبی، جای اخلاق و ارزشها را گرفته است و دیگر اصرار بر «عقائد»، موضوعیت خود را از دست داده است و راه حل مشکلات در مذاکرهٔ عاقلانه و مصالحه است:

در صحنه جهانی، کثرت‌گرایی سیاسی و ادغام اقتصادی، بار ایدئولوژیک درگیریهای جهانی را کمرنگ کرده است و رقابت و تقابل نظامی کارآمدی خود را در حلّ اختلافات بطور سنتی از دست داده است. همگرایی‌های فعلی حول محور سرمایه و تکنولوژی سالاری است و اکثر کشورها به جنبه‌های اقتصادی اتحادها نظر دارند. جنگ در قیمت و رقابت در کسب بازار است. مشروعیت سیاسی دولتها غالباً از طریق توفیق آنان در تحقق



اهداف اقتصادی ارزیابی می‌گردد. منافع‌طلبی بدون محدودیت، جایی برای حاکمیت ارزشهای اخلاقی در روابط بین‌المللی باقی نگذاشته است، دوستی‌ها و دشمنی‌ها در اَشکال گذشته آن موضوعیت خود را از دست داده‌اند و منافع جای آن را گرفته است.

بایستی سیاستی اتخاذ کرد که خصومت آمریکا علیه ایران را خنثی کند. شناخت محورها و انگیزه‌های تداوم خصومت، لازمه کار خواهد بود. طرح دعوای ارزشها و تمامیت بخشی به تقابلها به مصلحت نیست. حتی اگر هم چنین باشد، بایستی آن را به بعد موکول کرد و به مصادیق پرداخت. دست ایران در دریای خزر و پای ایران در خلیج فارس است. ایران پل انرژی جهان است و این یک نقطه قوت است و قدرت چانه‌زنی زیادی را برای ما فراهم می‌کند. اخذ سهم از این توان، برای توسعه اقتصادی کشور، سیاست خارجی ایجابی و فعال و کارآیی در دیپلماسی را می‌طلبد.

نویسندهٔ مقاله تاکید کرد که ایران، متحد استراتژیک ندارد و یک چهرهٔ انقلابی از ایران در رسانه‌های مؤثر جهان، اغلب مخدوش است و قدرت او بسیار محدود می‌باشد. واقعیت این است که ایران یک ابرقدرت نیست و باید این واقعیت را بپذیرد و تناسب بین اهداف و قدرت ملّی خویش ایجاد کند و تعارض موجود میان الزامات توسعهٔ اقتصادی با سیاست خارجی موجود را رفع و تشنج‌های موجود در روابط خارجی را بر طرف نماید و تمام مساعی خویش را برای انجام اقدامات اطمینان ساز نسبت به کشورهائی که با آنان مشکل دارد (آمریکا و ...) بکارگیرد و تأمین منافع ملّی را جدی تلقی نماید.

وی سپس با یادآوری یک ضرب المثل چینی که «به دوستانت نزدیک شو و به دشمنانت، نزدیکتر» می‌گوید: دشمن انگاری و دشمن اندیشی نسبت به هر کشوری، او را به دشمن تبدیل می‌کند.

نامبرده تصدیق کرد که دعوی بر سر اختلاف ارزشهاست ولی اینطور نیست که تا ما دست از دینمان بر نداریم، آنها دست از سرما بر نمی‌دارند. نمی‌شود مشکلات را به گردن توطئه‌های خارجی انداخت. ایران و آمریکا دو شریک نابرابر بودند و امروز هم دو رقیب ناموتوازن هستند. تعریف شرکت، این است که تلاش مشترک برای تحقق هدف مشترک و برای تقسیم منافع به نسبت سهم الشّراکه‌ای که دارند و تعریف رقابت این است که دو رقیب، تلاش جداگانه‌ای برای اهداف متضاد برای منافع انحصاری دارند.

وی سپس تبدیل مجدّد «رقابت» به «شرکت» را در روابط ایران و آمریکا توصیه کرد با این استدلال که رقابت بین دو حریف نامتوازن به زیان طرف ضعیف‌تر است. و آمریکا به همکاری با ایران در بسیاری از زمینه‌ها نیاز دارد و ما به ازاءهایی هم باید بپردازد و امتیازاتی را نیز می‌خواهد. سیاست، تدبیر اداره امور همین مقولات



است. همکاری در عین رقابت، سیاست خارجی پویا می‌طلبد.

با انگلیس هم بایستی شرایطی فراهم نمود تا بر موانع فائق آمد. روی میز، موضوعات مختلف متضمن منافع طرفین مطرح است که بایستی در آنها به مصالحه رسید. در زمینه‌های اقتصادی و فنی بویژه جلب سرمایه‌ها، تکنولوژی و اعتبارات غرب برای توسعه و ایجاد وابستگی متقابل باید اقدام نمود. سپس وی توصیه نمود که روابط بازرگانی خارجی ایران بایستی حتی‌المقدور بین کشورهای سرمایه‌داری غرب، توزیع گردد و از پراکندگی آن به هدف بهره‌گیری سیاسی‌از روابط اقتصادی باید جلوگیری نمود.

کاظم پور اردبیلی، در پایان، توصیه به رفتار عقلائی ، تنظیم سیاست خارجی با منافع اقتصادی، تشنج زدائی بین المللی و اصلاح وجهۀ جمهوری اسلامی در رسانه‌های جهانی کرده است.



اعتراضاتی که به مقاله صورت گرفت، عمدتاً حول این محور بود که دیپلمات مزبور، علناً دعوت به توسعۀ غربی و تسامح در ارزشهای دینی می‌کند و بی شک چنین توسعه محوری که ملازم با نفی عدالت واحکام الاهی و توام با تسلیم طلبی در برابر غرب است، همان دنیا پرستی مذموم می‌باشد و براساس توصیه‌های ایشان، باید علناً کلیه ارزشها و اهداف را قربانی رؤیای توسعه لیبرالی کرد.

دوم) مقالۀ دیگری که در سمینار مورد نقد قرار گرفت، متعلق به آقای سعید حجاریان بود که به بررسی سه رهیافت سرمایه‌داری، سوسیالیستی و مختلط در اقتصاد پرداخت و مآلا نتیجه گرفت که به اسلام، رهیافتی روشن در این باب نمی‌توان نسبت داد و قرائات مختلفی موجود است بلکه اساسا باید پرسید آیا رهیافت اقتصادی خاصی از اسلام می‌توان سراغ گرفت یا خیر؟!

وی معتقد بود که اسلام، مفهوم انتزاعی عدالت را تحسین کرده اما دستور العملهای شرعی مشخصّی برای اجراء عدالت، ارائه نداده است. تعریف استاد مطهری از «عدالت» نیز مورد اشکال است زیرا از چهار تعریفی که ایشان طرح کرده‌اند، آنهاکه به عدالت اجتماعی مربوط است، یکی وضع شئی در موضع خود است که برنظام‌های کاستی و طبقاتی هم صدق می‌کند و تعریفی یونانی است و دیگری اعطاء حق به ذی‌حق است که این نیز صوری است چون نه منشاء ایجاد حق و نه مصادیق عدالت را روشن نمی‌کند.

وی اظهار داشت که سه قرائت یا نظریه در باب عدالت و حق مالکیت میان فقها شیعه وجود دارد:

۱) اندیشه متعارف که عدالت را مضمر در اجرای احکام شرع می‌پندارد و معتقد است که شارع، مکانیزم علیحده‌ای برای ایجاد عدالت، وضع نکرده و عدالت، شاخصی بیرونی برای سنجش احکام ندارد.

۲)اندیشه‌ای که دستورهای اسلام را تابع حسن وقبح واقعی می‌داند و حق و عدالت را اموری واقعی می‌شناسد که اسلام، آنها را به رسمیت

شناخته است. (نظیر استاد مطهری)

۳- نظریه دولت گرایی امام که مصحلت نظام رامقدم بر عناوین فقهی می‌شمارد.

در پایان مقاله، آقای حجاریان ضمن نتیجه‌گیری، از جمله به این نکات اشاره نمود:

۱- علت اصلی اختلاف میان رهیافتهای اسلامی و سوسیالیستی و سرمایه‌داری و ....، مناقشات ارزشی و ایدئولوژیک است (نه روشی) پاسخ به این سوال که آیا توسعه مقدم است یا عدالت؟! نیز یک پاسخ ایدئولوژیک و غیر علمی است.

۲- اسلام، طیف رهیافتهای اقتصادی از چپ تا راست را می‌پوشاند و اساساً جای تردید است که دین، نسبت به این مسئله مهم، اقتضائاتی داشته باشد.

۳- آیا قائلین به تقدم حقوق طبیعی بر مقررات شرعی (استاد مطهری) یااولویت مصالح ملی بر قوانین فقهی (امام «رض») به لوازم این پیشفرضها، وقوف کامل داشته‌اند و متوجه بوده‌اند که این مقولات، عوامل عرفی ساز (سکولار کننده) قوی بوده و سیمای فقه را بکلی عوض می‌کند یا خیر؟!

* حجة الاسلام و المسلمین مصباحی که خود، مقاله‌ای تحقیقی ذیل عنوان «انسان توسعه یافته از منظر اسلام» در سمینار ارائه نمود، در نقد اظهارات آقای حجاریان، سخنانی با این مضمون، اظهار داشت:

در مقام تشریع، سخنی که از استاد شهید مطهری نقل شد که عدل بنا به نظریه عدلیه، در سلسله علل احکام است، حرف متینی است. احکام شرع ما مبتنی بر عدل است و به غیر عدل، هیچ حکم شرعی نداریم. معنای این سخن، آن است که اصولاً آنچه در شرع وضع شده، عادلانه وضع شده و آنچه از وحی و سنت پیامبر آمده، براساس عدل است.

البته گاهی در مقام اجراء، تزاحم بین ملاکات پیش می‌آید که باید خرد را به کار برد و دید که در مقام مزاحمت ملاکها، مقتضای عدل چیست؟ ممکن است کسی بگوید که ما مسأله "توزیع عادلانه ثروت" را تلویحاً در اسلام نداریم. بنده عرض می‌کنم اگر ما مجموعهٔ مفاهیم را بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که اسلام، خواهان اجرای عدالت در توزیع ثروت است. ما در کتاب "مبانی اقتصاد اسلامی" تحت عنوان "عدالت اجتماعی"، حدود پنجاه صفحه بحث کرده‌ایم. البته این کتاب در محافل علمی هم کم و بیش مطرح بوده و اگر نظریات مخالفی می‌بود لااقل یک نقد هم باید به دست ما می‌رسید ولی نرسید.

اجراء عدالت، از جمله اهداف پیامبر و یا هدف، عمده پیامبر است. ایجاد قسط در روی زمین: لَقَد اَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ در سورهٔ حدید مطرح شده، "لِیَقُوم النّاسَ بِالْقِسْطِ"، خدا بیّنات را، آیات روشن را فرستاده، کتاب و میزان فرستاده برای اجرای عدالت. اگر بپرسید: "عدل" جایش کجاست؟ آیا در کنار مباحث دیگر است یا به عنوان یک مرجع فوقانی مطرح است؟ ما با توجه به تأکیدی که اسلام بر عدالت دارد، آن را به عنوان مرجع فوقانی



می‌شناسیم نه هم عرض با سایر مسائل. پیامبر می‌فرماید: قُل اَمَرَ رَبیّ بِالْقسط"، (آیه قرآن است). قرآن می‌فرماید: اِنَّ ا... یَأمُر بِالْعَدل وَ الْاِحْسٰان" امر به عدل شده است و نشان می‌دهد که جایگاه عدالت هم عرض سایر مسائل و پدیده‌ها قابل طرح نیست بلکه ورای سایر مسایل است. یعنی میزان و ملاک است.

عدالت، معیار است. ما شیعهٔ عدلیه برخلاف آراء اخباریین، معتقدیم باید ملاک عدالت را همه جا دنبال کنیم و حتّی خود ائمه «ع» توصیه کرده‌اند که اگر چیزی بر خلاف موازین قطعی عدل، از آنان نقل شد، نباید پذیرفت. البته در جایی که معارضه با عدالت، بیّن باشد. نه با رأی خام یک عقل آموزش ندیده و سطحی. حال اگر طرح شود که در صورت تعارض بین توسعه و عدالت، حق تقدم با عدالت است یا با توسعه؟ نظر اسلام، بسیار روشن است، اولاً این تعارض را ما تنها در مدلهای خاصّی از توسعه می‌بینیم نه در هر توسعه. معارضه‌ای میان توسعهٔ اسلامی با عدالت وجود ندارد. اصولاً توسعهٔ اسلامی در متن عدالت است. اما در مقام اجراء، اگر تزاحمی دیدیم، کدام مقدّم است؟ ما تردیدی نمی‌کنیم که بگوییم عدالت مقدم است. ممکن است کسانی بگویند آقا عدالت بمعنای توزیع فقر است. و توسعه موجب می‌شود که رشد بوجود بیاید و با رشد درآمد سرانه و یا رشد درآمد ملی، این توزیع عادلانه‌تر در مرحله بعد ممکن است. بنده عرض می‌کنم چنین تخیّلی باطل است. چون اگر مبنای توسعه را بر غیر عدالت نهادیم این بنا تا هر کجا که برود کج است.

اگر ما بگوییم در غرب مثلاً می‌گویند بعد از توسعه، به عدالت هم رسیده‌اند، بنده عرض می‌کنم نه پیشینهٔ غرب، پی‌جویی «عدالت» بوده و نه امروز، دغدغهٔ عدالت دارند و نه عدالتی در آنجا وجود دارد. نگاه کنید توسعه مدل غربی از کجا آغاز شد. آغاز توسعه غربی از غارت هندوستان توسط انگلستان و از کشف قاره جدید و به دست آمدن منابع عظیم روی زمینی و زیرزمینی قاره جدید توسط اروپائیان و علاوه بر این، تجارت برده از آفریقا بوده است، این سه پیشینهٔ مهم توسعه درانگلستان هست و جاهای دیگر هم در اثر انتشار چنین توسعه‌ای، پدید آمد.

فاصله بین توسعه انگلستان و توسعه فرانسه، صد سال است. می‌خواهم بگویم حتی انگلستان مایل نبود توسعه خودش را به فرانسهٔ همسایهٔ خودش هم منتقل بکند. آنها با ترفندهایی، دست به توسعه یافتند. اجمالاً هیچوقت بدنبال عدالت نبودند. در اقتصاد لیبرال هم که نگاه می‌کنیم، مطلقاً دغدغهٔ عدالت نیست، دغدغهٔ افزایش تولید و افزایش رفاه است. آنهم نه توزیع رفاه، و یا افزایش رفاه بطور عام در یک جامعه. مبادلات، موجب افزایش رفاه دو طرف مبادله است امّا آنهایی که چیزی برای مبادله دیگر صحبت از توزیع رفاه برای آنها مطرح نیست. امّا در مفاهیم اسلامی من فقط یک نمونه عرض کنم، امام



موسی بن جعفر علیه‌السلام فرموده است که "لَوْ عُدِلَ فِی‌النّاسِ لَاسْتَغْنُوا" اگر عدالت در میان مردم بر پا بشود، مستغنی می‌شوند. یعنی ما اگر دنبال استغنا هستیم اینطور نیست که استغناء، پیش نیاز عدالت باشد، بلکه عدالت، پیش نیاز استغناء است. اگر بنا باشد حداقلی از نیازهای معیشت و زندگی خانواده‌های عموم مردم و بخصوص نیروی انسانی یک جامعه تأمین نشود، چه توسعه‌ای؟! عدالت به معنی برابری مطلق نیست. معنی عدالت، لزوماً برابری ثروت‌ها، برابری درآمدها، برابری برخورداریها، نیست. اندکی تفاوت درآمدها یا حتی بیش از اندکی، را بپذیریم، مشکلی ندارد. اما حداقلی که بتوان گفت یک زندگی انسانی، زندگی آدموار، زندگی متناسب با نیاز یک انسان و یک خانوار انسانی است، این حداقل باید تأمین بشود.

آن حداقل هم، فقط در حدّ بخور و نمیر نیست بلکه حداقلی است که یک زندگی شرافتمندانه و آبرومند را تأمین کند. یک زندگی که از امام موسی‌بن جعفر«ع» نقل شد که: نه احساس تنگنا باشد نه احساس سختی و تلخی. و در روایت دیگر آمده که "اگر ثروتمندان، حقّ فقرا را داده بودند ـ عایشین بالخیر یعنی در خیر و در خوشی می‌زیستند. چنین چیزی باید برای همه تأمین بشود. اگر تأمین می‌شد، تازه این، حداقّل عدالتی است که اسلام بدنبال آن است. پس چگونه می‌فرمایند که رهیافت مشخّصی در اسلام، نسبت به عدالت و ... نیست؟! اتفاقاً در تفکر لیبرالیِ غرب، مطلقاً عدالت مطرح نیست، عدالت را به عنوان یک اثر جانبی بحساب می‌آورند. البته در تفکرات اخیر اقتصاددانان توسعه، مسألهٔ عدالت کمی مطرح شده است. توزیع عادلانه ثروت به عنوان یک شاخص مطرح است. امّا این در حاقّ و باطن تفکر لیبرالیستی غرب نیست، این نوعی، عقب‌نشینی از لیبرالیسم مطلق و محض است و قبول کردن یک نوع توسعه انسانی در مقابل توسعه صرف اقتصادی که در غرب وجود داشته است. در مورد کشورهای جهان سوم و از جمله کشور ما، اگر بخواهیم عدالت در توزیع ثروت را به تأخیر بیندازیم. نتیجهٔ چنین کاری، این است که ما اولاً انسانهایی بیمار، رنجور، بی‌انگیزه، فاقد قدرت ابتکار و خلاقیت خواهیم داشت. و مسلماً توسعه اقتصادی و توسعه صنعتی. نیازمند انسانهایی خلاّق، مبتکر و فعال و اهل کار و کوشش است. اگر حداقلی از مایحتاج عامه مردم، کارگران و نیروی انسانی ما، متخصص ما، تأمین نشود، حتّی به همان توسعهٔ مادی هم نمی‌رسیم، آن سرمایه‌گذاری که روی سرمایه در توسعه غرب شده، بنظر من خطا بوده است. ما باید سرمایه‌گذاری را روی "انسان" قرار بدهیم. اگر انسان را آزاد کنیم، اگر نیازهای انسان را برطرف کنیم، توسعه هم انسانی شکل می‌گیرد.

*** در ادامهٔ سمینار، آقای حجاریان در پاسخ به نقد آقای مصباحی چنین گفت:** من قبول دارم که شیعه به تقدم عدالت قایل است و



لذا عدلیه نامیده شده است. و تعبیری رسیده که عدالت‌پروری و توحید، دو مفهوم علوی است. نمونه‌هایی هم فرمودند. مثلاً از لَقَدْ اَرْسَلْنٰا رُسُلَنٰا بِالْبَیِّنٰاتِ وَ اَنْزَلْنٰا مَعَهُمُ الْکِتٰابَ وَ الْمِیزٰانَ لِیَقُومَ النّٰاسُ بِالْقِسْطِ برمی‌آید که قسط، اقامه کردنی است یعنی اینطوری نیست که شما فکر بکنید اگر یک الگوی توسعه را در پیش بگیرید، خودبخود به عدالتی و به قسطی منتهی می‌شود. نه، گویی یک چیزی به اسم عدالت و قسط، از پیش داریم که بایستی تلاش بکنیم که آن را اقامه کنیم، به امان خدا نمی‌شود رهایش کرد.

یا داریم که "العدل، حیاةالاحکام" یعنی احکام و فروعات فقهی، اگر در مقدمش چیزی به اسم عدل نداشته باشیم و نگاهمان معطوف به عدل نباشد، شاید احکام بمیرند. یعنی فقیهی که پس ذهنش، تنقیح مناط کرده به اینجا رسیده که احکام الهی، اصلاً عادلانه است، و عدل، نوعی تقدم ذاتی بر بقیه احکام دارد، وقتی با این ملاک تفقه می‌کند، احکامی که استنباط می‌کند و فتاوایی که می‌دهد باعث احیاء دین می‌شود. والاّ اگر این تفکر را نداشته باشد ممکن است که یک دین مرده و دستگاههای فقهی که به هیچ جای مردم برنگردد اقامه کنیم یا می‌فرماید: اِنَّ اَهْوَنَ الْخَلْقِ عَلَی ا... مَنْ وَلِیَ اَمْرَالْمُسْلِمینَ فَلَمْ یَعْدِلَ فیهِمْ کسی که ولایت مسلمین را برعهده بگیرد ولی در میانشان عدالت نکند، اهون خلق است نزد خدا یا روایت رادیکال‌تری داریم که اِنَّ ا... جَعَلَ اَرْزٰاقَ الْفُقَرٰاءِ فِی اَمْوٰالِ الاَغْنِیاءِ. که اصلاً گویی نوعی باز توزیع مجدد بر درآمد انتقال ثروت از همچنین روایتهایی درمی‌آید.

از این نمونه‌ها زیاد داریم. فی‌الجمله از اینها برمی‌آید بخصوص در فقه تشیّع که عدالت، تقدّم دارد. اما مشکلات ما از جایی شروع می‌شود که همین مفاهیم را می‌خواهیم به سیاستگذاریهای جاری و روزمره بدل کنیم که مثلاً در لایحه برنامه پنجساله دوم بگوییم الگوی باز توزیع درآمد ما باید چگونه باشد؟ ما باید کم کم اینها را نزدیک کنیم به عدد و رقم که در مجامع علمی کارشناسی‌های برنامه بودجه، ملاکهایی باشد.

بنظر من، عدالت از آن مقولاتی هست که تحت مفهوم آن معانی متعددی را می‌توانیم بررسی کنیم، مثلاً یک تعریفی داریم که آقای "هایک" می‌کند. می‌گوید که "عدالت یعنی اینکه تعادل در معاوضه و معادله" باشد. اگر از بازار، چیزی خریدی، بایستی قیمت ثمن و مثمن یکی باشد. یا مثلاً همین که کارگر، اجرت‌المثل گرفته، عدالت برقرار شده است. او کاری به این ندارد که اصلاً این نظام عادلانه است یا نه؟ نظام کار مزدوری اصلاً عادلانه هست یا نه؟ می‌گوید آقا همانطور که بازار کار داریم، بازار سرمایه داریم، بازارهای متنوع داریم.

آنچه که نتیجه مبادله هست، و مکانیزم بازار است عادلانه خواهد بود. اصلاً عدالت را اینطور تعریف می‌کند. این با عدالت توزیعی که در ذهن



ماست و خیال می‌کنیم که باید درآمد را توزیع بیشتر کرد، مرزبندی دارد. تعریفش از عدالت طوری است که با مکانیزم رشد و الگوی توسعه نئولیبرالی‌اش تفاوتی ندارد. اصلاً عدالت چه تعریفی دارد؟ تعریف عملیاتی بکنیم، "وضع‌الشی فی موضعه" این تعریف یونانی است که ما نوعی سلسله مراتب اجتماعی را پذیرفتیم.

یا مثلاً: "اعطاء کل ذی حقٍ حقاً" حالا اینکه صاحب حق کیست؟ چگونه کسی صاحب حق می‌شود؟ نظر من این است که این مفاهیم را عملیاتی بکنیم. بعد هم اگر بحث اسلامی می‌کنیم، پیش‌فرضهای کلامی آن را معلوم بکنیم، الان حاج آقای مصباحی بر مبنای یکی از پیش‌فرضهای کلامی که از مرحوم مطهری هم اقتباس کردند، عدالت را در سلسله طولی احکام گرفتند، آیا این پیش‌فرض کلامی ما را همه قبول دارند؟

بعضی‌ها در همین زمینهٔ بحث تشخیص مصلحت مجادلات علنی با امام کردند.

امام(رض) تفویض کردند به مجلس که نصف بعلاوه یک آن، اگر تشخیص دادند که در موردی، ضرورت هست، حکم ثانوی اجرا شود و بعد جهت احتیاط، قید دو ثلث را قرار دادند، بعد هم مجمع تشخیص مصلحت را درست کردند. اولین باری که امام این اختیار تشخیص مصالح نظام و ضرورتها را به مجلس تفویض کردند که تقدم بر عناوین فقهی داشته باشد، موضع در مقابلش گرفته شد. مرحوم آیت‌ا... العظمی گلپایگانی نوشتند که: «و امّا در مقابل تفویضی که به مجلس شورای اسلامی شده، نظر خود را به اطلاع حضرت آیت‌ا... خمینی دامت برکاته رساندم و به مراعات مصالح و به انتظار تجدیدنظر ایشان در موضوع، لازم ندیدم مطالب را در مجلس درس عنوان نمایم بطوری که در صحبت اخیر در مسجد اعظم استفادهٔ "تأیید" شده است چون کتمان نظر خود را از نمایندگان محترم مجلس صحیح نمی‌دانم بطور مختصر عنوان می‌نمایم».

بعد می‌گویند که: مگر می‌تواند دولت این کار را بکند؟ خوب حتماً پیش‌فرضهای فلسفی و کلامی فقهای ما در این خصوص، تفاوت دارد. اینجاها محل نزاع هست.

***نقد مجدّد حجة‌الاسلام والمسلمین مصباحی بر سخنان آقای حجاریان:** در مسایل فقهی، باید قواعد بازی را اول دریافت بعد وارد شد. در سخنرانی، مطرح شد که سه نظریه اقتصادی، لیبرال، مختلط و سوسیالیستی وجود دارد. بعد هم سه نظریه فقهی را با اینها تشبیه کردید. این، واقعاً ناشی از نشناختن مواضع فقهی این سه نظر است. بنده انطباق کامل بین نظرات امام(ره) و شهید مطهری می‌بینم. اینها دو نظریه نیست تقارب بسیار هم بین نظریات فقهی آیةا... گلپایگانی و امام(ره) می‌بینم، اینها دو مسلک نیست و قواعد و پیشفرضهای کلامی متفاوت هم ندارد. مسأله، فقط تفاوت تشخیص "موضوع" و "مصداق" است.

آقای گلپایگانی رحمةا... علیه گفتند که مثلاً



ثالثاً ایمان برخلاف مفهوم عادیش، متکی بر دستگاه ادراکی و فکری نبوده بلکه محصول اراده و خواست، خواهد بود اما چنانکه گفتیم چنین ایمانی، در حقیقت، «ایمان» نیست. بلکه نوعی توافق و تبانی است بر اینکه تنها یک اعتراف و اقرار لفظی را که ناشی از یک تحکم است «ایمان» بنامیم. چنین ایمانی، طبیعی است که با ناباوری و لااقل با شک و تردید همراه باشد. لیکن در حقیقت «ایمان» با «شک» همراه نشده است، بلکه چیزی که مشکوک و حتی مردود ذهن و قوای ادراکی ماست، عنوان «ایمان» به خود گرفته است. و بعبارت دیگر در اینجا یک قضیه مشکوک و یا مردودی داریم مانند ۹=۲×۲ که ما مدعی قبول آن و ایمان نسبت به آن هستیم، بنابراین یک قضیهٔ مشکوک، با شک همراه است، نه ایمان.

حال جای این سؤال است که اصولاً ما چه نیاز داریم و یا چه اجباری در کار است که به چنین کار غیرمنطقی دست زده، و خود را بازی بدهیم؟ بعبارت دیگر در جائی که ایمان و شک، دو حقیقت ذهنی متمایز هستند، چه اصراری داریم که میان این دو حقیقت متضاد، آشتی ساختگی و بازی‌گونه ایجاد کنیم سپس بطور جدی آن را مطرح کرده و مبنای تفسیرها و تحلیلهای مختلف قرار دهیم؟

برای روشن شدن ضرورت ایجاد این آشتی ساختگی و بازی‌گونه، باید نکته‌ای را بدقت مورد توجه قرار دهیم و آن اینکه:

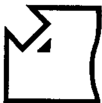
ادیان مورد قبول مردم دنیا از لحاظ معقولیت اصول و مبانیشان، به دوگروه تقسیم می‌شوند:

الف ـ ادیانی که اصول و مبانی اولیه آنها معقولند. باین معنی که شخص معتقد بآن ادیان یا کسی که برای اولین بار می‌خواهد یکی از آن ادیان را بعنوان دین خود انتخاب کند، معلم و مبلغ آن دین، اصول و مبانی اساسی و اولیهٔ دین خود را که انسان با قبول آن اصول وارد حوزهٔ آن دین می‌گردد و جزء پیروان آن دین قرار می‌گیرد، مطرح می‌کند، و پیرو آن دین نیز این اصول را در حوزهٔ ادراکی خود، تا حدودی تصور کرده و تصدیق می‌کند. مانند اینکه اگر کسی بخواهد دین اسلام را بپذیرد، یا هر مسلمانی که این دین را پذیرفته است، اصول و مبانی آن را باین شرح تصدیق می‌کند:

۱ـ خدا: جهان هستی، مبدء و آفریدگاری دارد، دانا و توانا که ایجاد و تدبیر جهان با اوست.

۲ـ پیامبران: خداوند بخاطر نیاز انسان به هدایت و تربیت، کسانی را بعنوان پیامبر برگزیده و مامور تبلیغ معارف و تربیت انسانها می‌کند. پیامبر انسانی است مامور به تبلیغ، و توجه انسانها به وی و لزوم پیروی از او تنها بخاطر آن است که خداوند به او وحی فرستاده است وگرنه او نیز بشری است همانند دیگران.[۲] آزاد است و مکلف. تنها نقش واسطه را در ابلاغ پیام بعهده دارد، نه خداست و نه مامور خدا کردن انسان.

۳ـ انسان: انسان، موجودیست آگاه، آزاد، مسئول و مکلف که ذاتاً نه مستحق پاداش است و نه سزاوار کیفر. همهٔ انسانها با اراده و انتخاب خود سرنوشت خود را رقم می‌زنند. کمالات و نواقصشان، محصول اندیشه و اعمال و رفتار خودشان است.[۳]



هنوز موقعیت اعمال ولایت نشده یا جای فلان ضرورت نیست. هنوز چنین ضرورتی بوجود نیامده که دولت بخواهد اعلام ضرورت کند. این تشخیص موضوع است. ایشان هم قبول دارد که اگر ضرورت داشته باشد، باید دخل و تصرف کرد، باید اعمال ولایت کرد. امام(ره) می‌فرمود من احساس ضرورت می‌کنم و الان، تشخیص ضرورت داده‌ام. حالا چه کسی می‌تواند تشخیص دهد؟ نمایندگان مردم. چون بحث، موضوعی است. این بحث کلامی نیست. حتّی بحث فقهی هم نیست. واقعاً اختلاف کلامی و حتّی فقهی در نظریات امام(ره) و آقای گلپایگانی در این بحث وجود ندارد. آنچه داریم آن است که امام(ره) با آن احاطه بر مسائل و مدیریت جامعه و وظایف رهبری جامعه، واقعیات جامعه را بهتر از آقای گلپایگانی می‌دید و اختلاف‌نظر در این بود. امام به این تشخیص، رسیدند که الان جای اعمال ولایت است. حضرت امام(ره) در فرض ضرورت اعمال ولایت، می‌گویند که ولیّ امر، می‌تواند حتّی این عبای من را هم در صورت احساس ضروت، بگیرد. این یعنی چه؟ یعنی بخاطر مصلحت جامعه، دخل و تصرف در اموال شخصی هم جایز می‌شود. این بیان نظر است. نه اینکه الان بروند و بگیرند. در یک مسأله کلی است. اینکه امام(ره) فرمود دولت می‌تواند چنین و چنان کند، البته دولت در نظر حضرت امام(ره)، چیزی جز مجری دستگاه ولایت نبود. یعنی ولیّ امر، چنین کارهایی را می‌تواند بکند.

مطمئن باشید که آقای گلپایگانی هم با این اختیارات "ولیّ امر" مخالفت فقهی نکرده است.

ولی این به شرایط عصر بستگی دارد و بنظر مرحوم آیة ا... گلپایگانی آن زمان، هنوز چنان ضرورتی برای این اقدام نبود. بیش از این، اختلافی در کار نبود. اختلاف تئوریک بین نظریه حضرت امام (ره) و آقای مطهری رحمةا... علیه و آقای گلپایگانی، در حدّی که بگوییم اینها سه مکتب کلاسیک جداگانه هستند و مکتب مختلط کینزی یا مکتب سوسیالیسم مارکس یا سوسیالیسم اخلاقی قرن نوزدهم اروپا هستند، مطلقاً چنین چیزی نیست.

اینها را نباید با آنها مقایسه کنیم جنابعالی گزینشی برخورد کردید.

یک عبارت هم نقل شد از آقای گلپایگانی و با مکتب دیگری تطبیق داده شد این کار هم غیر علمی و غیر اصولی است. بنظر من کل تفکر آقای گلپایگانی را باید آدم بررسی کند. کل فتوا و نظریاتش و نیز کل نظریات حضرت امام (ره) و کلّ نظریات آقای مطهری را باید بررسی کنید و بعد ببینید که با این مکاتب، آیا قابل انطباق است؟! بنظر بنده با آن سه مکتب که مطرح کردید هیچ انطباقی ندارد.

البته ممکن است تقاربهایی داشته باشد و البته بیشتر با مکتب مختلط، قرابت‌ها و شباهتهایی است. اما اسلام، مقدّم بر آراء فلاسفه و اقتصاددانهای غربی است. ما نمی‌توانیم بگوییم



که نظریات فقهاء مبتنی بر لیبرالیزم یا مبنی بر سوسیالیزم و یا اقتصاد مختلط است. نه واقعاً ریشه‌ها متفاوت است، چارچوبها متفاوت است، ارزشها متفاوت است. چنین مقایسه‌ای عمیقاً غیر علمی و غیر منطقی است.

مفهوم وضع شیئی در موضع خود هم تعریف درستی برای «عدالت» است منتهی مصادیق آن را باید از قرآن و روایات و تحلیل عقلانی مباحث در راستای شرع دریافت و هیچ هم کلی گوئی نشده است.

سوم) مقالهٔ دیگری که درجلسه مورد نقد قرار گرفت، مقالهٔ آقای محسن کدیور درباب «دین و توسعه» بود. مقاله، زبان و قوام دین را به «تکلیف» می‌دانست، حال آنکه قوام توسعه و پیشرفت دنیای جدید (غرب) به حقّ (نه تکلیف) است و علّت تعارض دین وتوسعه در برخی قرائات را همین تعارض «زبان تکلیف» و «زبان حق» خواند. انسان دیندار بجای طرح خواسته‌ها و انتظارات خود از دین، جامعه و طبیعت، مدام در پی درک این است که خداوند از او چه انتظاری دارد و چه وظائفی به گردن اوست و سعادت خود را در عمل به تکلیف الاهی می‌پندارد و لذا عقل انسانی در این گستره، بی فروغ است و بعقیده دینداران، بدون گردن نهادن به تعالیم شرع، توان تدبیر صحیح دنیا را ندارد. لذا تدبیر دنیای انسان دیندار، بر محور تکلیف وتعبد دور می‌زند در حالی که توسعه و بهینه سازی استفاده از امکانات طبیعی در دنیای جدید، پس از به رسمیت شناختن «حق بشر» تامین شده و محصول عقلانی شدن روشها، تکیه بر عنصر «سود» و نفع گرائی مادی و نیز قبول آزادی بیان ونقد و مشروعیت آراء عمومی است.

در باب امکان جمع دین وتوسعه، صاحب مقاله اظهار داشت که پاسخ سنتی جوامع و حکومتهای دینی، آن است که حق را هم بر مبنای تکلیف تعریف می‌کنند و به تکلیف دینی و احکام الاهی اصالت می‌دهند و گرچه بعضی حقوق را برای انسان به رسمیت می‌شناسند ولی فراتر از تکلیف، حقوقی برای بشر قائل نیستند.

دیدگاه دیگر این است که اگر تعارضی بین حقوق بشر با تکالیف شرعی در استنباط ما پدید آید، باید در مبادی استنباط تکلیف و یا استخراج حق و یا در هر دو تجدید نظر شود و هر کدام یقینی است، مقدم بر دیگری می‌شود. از آنجا که حقوق بشر، یقینی است، قرینه بر لزوم تجدید نظر در استنباط تکالیف شرعی خواهد بود که ظنّی اند.

وی این دیدگاه را دیدگاهی سکولار ندانست و گفت که سکولاریزم، حوزه تکلیف را در مسائل حیات فردی و اخروی محدود می‌کند و حوزهٔ حق، صحنه حیات اجتماعی و دنیوی بشر است و لذا در سکولاریزم اصلاً تعارض حق و تکلیف نداریم.

صاحب مقاله معتقد بود که دیدگاه «ولایت انتصابی مطلقه فقیه»، حداقل در صورتی که مراد از فقیه، شخص فقیه عادل نباشد بلکه مراد، «دولت» باشد، با توسعه از نوع دولت‌های مطلقه قابل جمع است ولی اگر معتقد شویم که مسائل



اجتماعی و سیاسی، هیچ ربط به دین و فقه ندارد و ولایت فقیه به مفهوم حکومت سیاسی نیست بلکه فقط محدود در امور حسبّیه است وامورحکـومتی، حداکثر مربوط به «سلطان ذی شوکت مسلمان» باشد، نوعی توسعه اقتصادی ممکن می‌شود.

و اگر معتقد شویم که اساساً ادارهٔ امور حکومت و مسائل اجتماعی و سیاسی بعهدهٔ عقل جـمعی سیال با روشهای عقلائی باشد و حضور «ولایت» و فقاهت در راس حکومت ضرورت نـدارد، در ایـن قرائت از مسئله بعقیده نویسنده مقاله، توسعه کاملاً امکان پـذیر است و دیـن بـاتوسعه هـمه جـانبه سیاسی، فـرهنگی و اقـتصادی کـاملاً در تـفاهم خواهد بود.

* مقاله آقای کدیور نیز، در فرصت مقرّر مـیز گرد، مورد نقد قرار گرفت. آقای حسن رحیم‌پور که خود، مقاله‌ای در نقد نـظریات «ویـلفردوپارتو» و «مـاکس وبـر» در جـامعه شـناسی تـوسعه را در سمینار قرائت نمود، از جمله بابت اظهارنظرهای تقریباً شفاف در مسائل از برخی ارائـه دهـندگان مقاله، تشکر کرده و برگزاری میزگردهای دوستانه و چهره‌به چهره و نقدآمیز را لازمه رشد تفکر دینی در جامعه دانست و ابتدا در فرصت میزگرد و سپس در جلسهٔ دانشجوئی حاشیه سمینار به نقد مـقالهٔ آقای کدیور پرداخت. گزیده‌ای از نقدها بدین قرار است:

ابتدا به مقالهٔ نخست می‌پردازم که ظاهراً آقای کدیور ارائه کردند و بازخوانی بخشی از مقاله‌ای بود که قبلاً هم از ایشان دیده بودم و حـاوی ادعـای قرائات مختلف بـلکه مـتضاد از «ولایت فـقیه» و نسبت دادن نظریاتی به برخی از فـقهای سـلف درباب رابطهٔ دین با سیاست وحاکمیت بود. البته آن شیوهٔ تقسیم بندی و آن نحوه انتساب نظریه به بزرگان با تقطیع عبارات آنـان و بـریدن یک تک جمله یا یک بند مختصر از یک کتاب، و سپس در برابـر هـم نشـاندن فـقهاء و مـصرف کـردن یک پاراگراف، خارج از جغرافیای بحثی که آن فقیه، با اعتماد به اینکه خواننده، سایر سخنان و فتاوای او را هم خوانده و مد نظر دارد، آن تعبیر خاصّ راکرده و یا ذکر عباراتی از یک نویسندهٔ حیّ و حاضر که تحت تاثیر فلسفه سیاسی خاصّی در غرب، نظریه پردازی کرده و سپس نسبت دادن مفاد آن به فقیه مسلّمی چون مرحوم نائینی یا مرحوم کمپانی، این شیوهٔ بحث، غیر علمی و خـلاف اخـلاق تـحقیق است. میرزای نائینی درتنزیه الملّة بـه اسـلامی کـردن «دمکـراسـی» پـرداخـته است ونـه بـه «دمکراتیزه کردن اسلام!!».

ما نباید قواعد یک کار علمی و تحقیق را نقض کنیم. البته بنده اکنون در مقام نقد آن مقاله نیستم و منصفانه نمی‌بینم که در اینجا به آن بپردازم. اما در مقاله ای که اینجا خوانده شـد و بـنده ضـمن قرائت ایشان، یادداشتهائی بر داشتم و بخشی از آن را در میزگرد عرض کردم، صاحب مقاله، دهها ادّعای مهم و عجیب فرمودند بـدون آنکـه بـرای هیچیک از آنها استدلال عقلی یا نقلی بیاورند تا ما



هم در اعتقادات ایشان شریک شویم و تعبّداً استماع نکنیم. حقیر هم حدود ده سؤال در میزگرد با حضور این برادر محترم طرح کردم که تقریباً به هیچ یک از آنها پاسخ نفرمودند و کلیّات دیگری را طرح کردند که برای همه روشن است. ولی چون دوستان اصرار دارند بنده آن بحث را در اینجا تکمیل می‌کنم.

برادر عزیزمان، سه دیدگاه در رابطه با نوع نسبتی که ممکن است میان سیاست و دیانت فرض شود، طرح کرد ومن پرسشهایم را از منطق این تقسیم، آغاز می‌کنم.

نکته‌ی اول: دیدگاه اول که نویسنده محترم با آن مخالفت کرد، یعنی دیدگاه حضرت امام «رض» و مبنای تئوریک انقلاب، دیدگاهی است که دین را از سیاست و حکومت، تفکیک نمی‌کند وآن را منحصر در عبادیات و مسائل شخصی نمی‌داند و ملهم از کتاب و سنّت و احکام و ابعاد حقوقی و اجتماعی دین و سیرهٔ عملی معصومین «ع» است و زعامت سیاسی را منطوی در امامت دینی می‌داند. یعنی معتقد است که جامعه، بدون حکومت و حکومت بدون قانون، امکان ندارد و آن قانون، لزوماً باید قوانین اسلامی و حدود واحکام الاهی باشد که حوزهٔ حقوق فردی و جمعی مردم را هم معلوم کرده است. بعبارت دیگر،اسلام برای احکام وحاکمیت، شروطی گذارده که از جملهٔ آنها، ملکه تقوی،آگاهی به عقائد و اخلاق و احکام دین و التزام به آنها، بضمیمهٔ شرائط عامّهٔ و عقلائی حاکمیت و زعامت است. و اگر امر، دائر بین عالم و عامی (یعنی دین اجتهادی و دین تقلیدی) یا میان عادل و فاسق باشد، عقلاً و شرعاً معلوم است که اولویت با کدام است. پس در صورت فقدان معصوم (ع)، به فقیه عادل (به ترتیب مراتب) و در صورت فقدان او، به "عدول مؤمنین" و به مسلمان عادلی که توان اجتهاد ندارد و قاعدتاً مقلد است، تن می‌دهیم. (حتی در صورت فقدان او، باز احتیاج به نوعی نظم و قانونمندی است و مرجّحاتی در مقام انتخاب وجود دارد.)

براساس این دیدگاه، سیاست ما عین دیانت ماست و رهبری و حاکمیت، از شئون نبوّت و امامت است که در عصر غیبت باید درراستای آموزه‌های نبوّت عمل کند و لذا از «زعامت»، تعبیر به نیابت معصوم می‌شود.

این دیدگاه مبتنی بر یک قیاس منطقی است:

۱- سیاست و نحوهٔ حیات جمعی و سلوک حکومت، مرتبط با سعادت انسانهاست.(صغریٰ)

۲- اموری را که در شقاوت و سعادت انسانها دخالت دارد، باید از دین انتظار داشت (کبری)

۳- پس دین در مورد مناسبات اجتماعی و حقوق سیاسی و مسئله حاکمیت، باید حساسیت نشان داده و وضع بگیرد یعنی تعالیم و توصیه‌هائی داشته وحدودی را تعیین کرده باشد و در ظرف تحقق تاریخی اینچنین نیز بوده است و انبیاء(ع) سیاسی و حسّاس نسبت به حکومت بوده‌اند. این خلاصهٔ دیدگاه اول است که مقاله نویس محترم



نسبت به آن، موضع موافق ندارد. البته بنده متوجه نشدم که کجای این استدلال منطقی که مبنای دیدگاه اول است، مورد اشکال آقایان است؟ استدلال کاملاً، عاری از ابهام است. در صورت اذعان به اصول عقیدتی و احکام عملی دین، موبه درز این استدلال نمی‌رود. اگر ما مشکلی با مدلولات کتاب و سنّت و یا معقولات بی نیاز احتجاج نداشته باشیم، این قیاس منطقی انصافاً هیچ نشطی ندارد و قانع کننده است. اما اگر از نقطه عزیمت تفکر سیاسی غرب و انسانشناسی لیبرال به دین، سیاست، حقوق، انسان و ارزشها بپردازیم، البته معضلات مهمّی پیدا می‌شود. اولین معضل، این است که اصولاً در این تفکر ما مفهومی بنام «سعادت» نداریم. یعنی باید حتماً ترجمه‌اش کرد به چیزهایی از قبیل لذّت و «سود» یا رفاه عمومی.

سعادت یا کمال، خارج از آن پروسه‌ای که تفکر دینی عرضه می‌کند، در تفکر لیبرال اصلاً چیز نامفهومی است. دومین خدشه‌ای که از ناحیهٔ متفکران لیبرال در این باب، طرح است، مقولهٔ «ارتباط» است. یعنی ارتباط «سعادت» با «رفتار معیشتی». آن تفکیکی که صبح هم در مقام نقد عقلانیت «پارتو» و «ماکس وبر» عرض کردم که تفکیک بین حریم خصوصی و عمومی، تفکیک بین دانش و ارزش، تفکیک بین دنیا و آخرت، تفکیک اخلاق از معاش و اقتصاد، اینها از جمله فاصله‌های بسیار مهلکی است که در بنیادهای نظری این دیدگاه وجود دارد و اینجا از جمله خودش را نشان می‌دهد که دوباره توضیح نمی‌دهیم. سومین نکته‌ای که مورد اعتراض آنهاست، اصل خود دین است که اساساً در آن تفکر، نه چنین فونکسیونی ونه چنین ماهیتی که ما به عنوان متدیّنین برای آن قائلیم، برای "دین" قائل نیستند.

اما اینکه این برادرمان از کدامیک از این سه مدخل وارد می‌شوند و استدلال معهود متدیّنین و فقهاء، به نظرشان غلط می‌آید، من متوجّه نشدم.

آیا این مبنا قابل تردید است که با به حساب آوردن اصول معارف دینی، با پذیرش توحید و نبّوت و تشریع الاهی و با احتساب مسئله مهم «آخرت»، نه تنها غایات سیاسی بلکه حتی اندیشه سیاسی و روشهای سیاسی، اصولاً دگرگون می‌شود؟!

نکته‌ی دوم: مغالطهٔ وحشتناکی که گاهی درباب مسئله «مدیریت» در بعضی محافل مطبوعاتی صورت می‌گیرد و در مقالهٔ برادرمان هم صورت گرفته بود، عدم تفکیک بین «مدیریت فنّی و ابزاری» با «مدیریت انسانی» است که در واقع مبتنی بر آموزه‌های اخلاقی و حقوقی باشد.

آن مقولات انسانی که دین، متکفل یا مدّعی آن است و یا آنچه در تعابیر امام «رض» آمده بود که «فقه، تئوری ادارهٔ بشریت از گهواره تا گور وحل مشکلات بشر است»، دوستان می‌دانند که ناظر به معضلات فنّی یا تجربی و یا مدیریت ابزاری نبود. این منصفانه نیست که به نظریه پردازان «ولایت



فقیه»، نسبت دهیم که مرادشان از مدیریت فقهی، آن است که مثلاً فقهاء، مستقیماً فرودگاهها را اداره کنند و فرود و صعود پروازها را تنظیم کنند و یا در آزمایشگاهها فرض بفرمائید خون و ادرار بیماران را آزمایش کنند!!

حاکمیت اسلامی یا ولایت فقهی بمعنی تنظیم مناسبات حقوقی و اخلاقی و صیانت از حدود الاهی در رفتار فردی و جمعی (تا آنجا که به حاکمیت مربوط می‌شود) است یعنی ناظر به کلیه پارامترهائی است که از منظر حکومتی، در تربیت انسان و به حقوق مردم در ساحات گوناگون، دخالت مستقیم یامع الواسطه دارد. یعنی، در هر مورد که اسلام، قوانینی یا راهبردهائی دارد، با لحاظ عنصر زمان و مکان، آن قوانین اعمال شود، همین.

و فکر نمی‌کنم هیچ مسلمانی، این صورت مسئله را بدقّت تصّور کند و بجای تصدیق این ضرورت، در آن تردید و یا تکذیب کند و تعجب می‌کنم که پس از تجربهٔ نزدیک به دو دهه حکومت و وضوح قلمروهای شرعی، عقلی و تجربی، این تشکیکها چه معنی می‌توان داشته باشد و چرا ابهامی را که نیست، عمداً تظاهر می‌کنیم که هست؟!!

نکته‌ی سوم: کمی در تفکیک «اندیشهٔ سیاسی»، «علم سیاست» و «فن سیاست»، تأمل کنیم. البته همه ما فی الجمله متوجه تفکیک و فاصله‌ای که بین این سه سطح از دانستنیهای مربوط به سیاست یا اقتصاد و یا سایر علوم انسانی است، هستیم منتها سوال این است که آیا نسبت بین اندیشه های سیاسی با علوم سیاسی و فن سیاسی، علی السّویه است؟ آیا از دل هر اندیشهٔ سیاسی، هر علم «سیاست» با هر جهت‌گیری و توصیه‌ای، قابل استخراج است؟! یا اینکه علم سیاسی خاصّی در بستر اندیشه سیاسی خاصّی متولد می‌شود؟

اگر چنین مناسبت و ارتباطی نیست پس چرا ما دغدغه‌هایی را که در مورد روشها و فنّ سیاست یا علم سیاست، کنار گذاشتیم، در مورد اندیشه سیاسی مجدداً به آنها بچسبیم؟ مگر اندیشهٔ سیاسی، مضمون و ماهیت ندارد؟ مگر ملزومات یا لوازم خاصّی ندارد؟! مگر به احکام یا حقوق اساسی خاصّی نمی‌انجامد؟ مگر مبانی معرفتی و آثار و توالی خاصّ خود را ندارد؟! آیا هر فلسفه‌ای به هر سیاستی می‌انجامد؟

پس بپذیریم که هر فن و علم سیاسی، از هر اندیشه سیاسی قابل استخراج نخواهد بود و به عبارت دیگر، اندیشه سیاسی دینی، مقتضی علوم سیاسی خاصّی هم هست. با توجه به اینکه ما می‌پذیریم که علوم سیاسی و سایر علوم انسانی، در حیطه‌های تجربی و محاسباتی خود، به کفر و ایمان، کاری ندارند. ولی در پیش فرضهای آنها، اصول موضوعه‌ای که دارند، مبادی ما بعدالطبیعه و فلسفی که دارند،هدف گیرهائی که می‌کنند، توصیه‌هایی که دارند و روشهایی که بکار می‌گیرند، طبیعتاً فاصله و تفکیک وجود دارد. بخصوص امروز



دوستان می‌دانند که نظریه پوزیتویستی درباب اینکه علوم انسانی هم، چیزی مثل علوم طبیعی‌اند، کنار گذاشته شده و دیدگاههای «نئوکانتی» بیشتر رایج شده است که اساساً در علوم انسانی و اجتماعی، پژوهشگر در حین پژوهش، در عین حال، مفسر هم است و اندیشهٔ خودش را حتماً دخالت می‌دهد. با توجه به این، ما چطور می‌توانیم بگوییم که مطلقاً فرق نمی‌کند و علوم سیاسی یا حتی فنون سیاسی، روش مدیریت سیاسی، چه براساس اندیشه‌های سیاسی دینی باشند و چه غیر دینی، بالسویه است؟! این ادّعاء، هیچ پایهٔ منطقی ندارد و دنیای امروز هم این را دانسته است. گرچه انتخاب دیگری کرده است.

متأسفانه راز موضعگیری هائی که گاه علیه تفکیک علوم انسانی دینی از غیر دینی می‌شده، همین است. اینکه این برادرمان هم به تبع این رویکرد، استبعاد می‌کند که مگر اقتصاد و جامعه شناسی و انسان شناسی هم اسلامی و غیر اسلامی دارد؟ بعلت غفلت همین نکات واضح است. البته تدوین و تنسیق آکادمیک، بحث دیگری است که علل تاریخی و اجتماعی فقر و فقدانها را باید بررسی کرد ولی حداقلّ انصاف، حکم می‌کند که در ازای ۴۰۰ سال فرصت برای تدوین علوم انسانی سکولار و علوم اجتماعی غربی، دستکم ۴۰ سال هم به متفکران مسلمان فرصت داده شود. تدوین یک فرهنگ و بالابردن بنای یک تمدّن جدید، دستکم نیم الی یک قرن فرصت منطقی می‌طلبد. مگر جامعه مدنی لیبرال، یکشبه ساخته شده که جامعهٔ مدنی اسلام یکشبه مستقر شود؟! این تازه در صورتی است که شرائط یکسانی برای کار وجود داشته باشد که وجود ندارد.

نکته‌ی چهارم: ایشان در برابر دیدگاه اول که دیدگاه اسلامی است و امام در دوران معاصر، آن را نمایندگی، بلکه رهبری کردند و مبنای تئوریک انقلاب است، دو دیدگاه دیکر ذکر کرد که دومی را سکولار دانست و ظاهراً قبول نکرد و سوّمی را چیز علیحده‌ای دانست و علی الظاهر از آن دفاع کرد.

من تصور می‌کنم که دیدگاه سوم، دیدگاه مستقلی از دیدگاه دوم نیست. دیدگاه دوم، دیدگاهی بود که اخیراً مرحوم آقای بازرگان در مقاله‌ای نوشتند که حرکت انبیاء صرفاً معطوف به دو مسأله خدا و آخرت بوده، بر خلاف تمام گفتار چهل ساله و تلاشهای قبلی خودشان.

نظریه سوم بدواً مستقل از نظریه دوم خوانده شد اما به دلایلی که عرض خواهم کرد ماهیتاً همان نظریه دوم است. البته اگر یک قید را که آورده شد جدّی بگیرید، ملحق به نظریهٔ اول می‌شود، منتهی مستلزم تناقض در مقاله خواهد بود.

حال بررسی می‌کنیم. نظریه سوّم، یکی دو فراز از نظریهٔ اول را با نظریهٔ دوم، تلفیق کرده تناقض واضحی پیش آورده است.

نظریه سوم، اگر خطا نکنم مضمون مقالاتی از آقای سروش است بلکه بخشی از عبارات آن عیناً



از مقالات ایشان آورده شده ولی به مرحوم کمپانی و علامه طباطبائی و حتی به آقای مطهری نسبت داده شد که واقعاً خلاف اخلاق علمی است بویژه که تصریحات اکیدی از آن بزرگواران بنفع حکومت اسلامی و ولایت فقیه و علیه سکولاریزم و تفکیک دین از سیاست و تاکیدات بسیاری در باب ضرورت اجراء شریعت در دست است. از آن مهمتر، اینکه جناب سروش، خودش صریحاً این دیدگاه را به بازرگان نسبت داده و از آن حمایت هم کرد. یعنی بازرگان متأخّر و آقای سروش، علناً تحت عنوان «تدبیر عقلی دنیا» و پذیرش دین تا حدّ نظارت (بدون ضمانت اجرائی؟!)، در واقع، ولایت فقیه را تدبیر غیر عقلائی خوانده و از حاکمیت سکولار حمایت کردند.

البته بنده بحث شخصی ندارم و اشکالی هم ندارد که کسی نظر آقای سروش را قبول داشته باشد. اشکال بنده این است که چرا آن را به مرحوم نائینی و مطهری و طباطبائی و کمپانی نسبت می‌دهید؟!

نکته‌ی پنجم: مبنای دیدگاه دوم این است که دین، حوزه امور کلی و ثابت است و سیاست، به امور متغیر و جزئی مرتبط است و اینها از هم متباین‌اند.

هر سه رکن این ادّعا غلط است. نه دین، تنها حوزهٔ امور کلی و ثابت است (بلکه احکام متغیّر اجتهادی و ناظر به امور ظاهراً جزئی، در فقه اسلام، بسیار است) و نه سیاست، هرگز می‌تواند عاری از قواعد کلی و بعضی ملاکهای ثابت باشد و نه هم ارتباط میان «کلیات» با «جزئیات» و میان «ثابتات» با «متغیرات» منتفی است، خیر.

تفکیک امور ثابت از متغیّر، البته لازمه اجتهاد است، اما این طرز تفکر، از تشخیص امور ثابت و متغیر، بنظر بنده کاملاً عاجز است ضمن اینکه وقتی ما می‌گوییم در دین، امور ثابت است و امور متغیر نیامده، آیا براساس استقراء در متون دینی می‌زنیم یا نسبتی که مایلیم به دین می‌دهیم؟!

دیدگاهی که دین را صرفاً متکفّل مسئلهٔ خدا و آخرت می‌داند، یک دیدگاه شاعرانه و انتزاعی بیش نیست. اگر بنا باشد واقعاً مفهوم وصول به خداوند و محضر ربوبی، نه به عنوان صرف تخیلات روانشناختی و امثال اینها، بلکه به عنوان یک واقعیت ماوراء طبیعی در عالم بشری تحقق پیدا کند، یا اگر مفهوم آخرت و توجه به تأمین آخرت دقیقاً بخواهد ملاحظه شود؛ قطعاً در نوع دینداری ما، در نوع زندگی و ساخت جامعه و مناسبات حکومتی ما مؤثر است.

نکته‌ی ششم: دیدگاه سوّم، که در مقالهٔ ایشان طریق وسطیٰ و دیدگاه درست تر معرّفی شد دیدگاهی است که اعتقاد به حکومت اسلامی به سبک دیدگاه اول را انتظار گزاف از اسلام، و بمنزله اهمال عقل بشری می‌داند و می‌گوید که ما انتظار دخالت در امور حکومتی را از اسلام نداریم و دین باید به اموری بپردازد که خارج از حوزهٔ عقل بشری است. هیچ استدلال دینی و یا عقلی هم برای این دو ادّعای مهم نمی‌کنند. البته این دو



مورد را هم قبلاً جناب آقای سروش با الهام از گرایشاتی در تئولوژی متأخر «پروتستانت لیبرال» که از سوی بعضی کشیشها و متکلمین غربی تشریح شده، ترجمه و تشریح کرده است که من قبل از پاسخ به جزئیات این دعوی، باید دو نکته را در مورد «حوزه عقل» ونیز «انتظار از دین» عرض کنم:

گفته می‌شود که دین، متکفل آن چیزهایی است که عقل بشر به آن نمی‌رسد. یعنی ما از دین انتظاری فقط در محدوده اموری که عقل ما به آن نمی‌رسد، داریم و نه بیشتر.

خوب این حرف، بدواً با یک مقدار تسامح، قابل فهم است اما کافی است ما با دقت و تأمل به این عبارت بپردازیم و بخواهیم از آن راهبرد بیرون بیاوریم، سؤالات متعددی مطرح می‌شود. اول اینکه خود مفهوم عقل و عقلانیت، امروز به آن مفهومی که در قرون قبل مطرح بود در مباحث متافیزیک و عقلی و معرفت شناسی خود غرب، هم دیگر اصلاً مطرح نیست. عقلانیت، دیگر در تفکر آمپریستی و در تفکر نئو لیبرال مفهوم جدّی ندارد. صرفاً در حدّ مهندسی تجربیات و نظم دادن به محسوسات است، و بیش از این، چیزی بنام عقلانیت ندارند.

وقتی خود عقل و معرفت عقلانی به این شدت، زیر سؤال است، وقتی که بدیهیات تقریباً عبارتی توخالی دانسته می‌شود و چیزی به عنوان بدیهیات اولی، ثانوی، وجدانیات، فطریات، اصلاً دیگر در معرفت شناسی جدید غرب، مطرح نیست آقایان از چه عقلی صحبت می‌کنند؟! و ملاک، عقل کیست؟ در این تفکر، حجّیت ادراکات عقلی، مورد سؤال واقع شده است. اگر فردا کسی گفت آقا بنده اتفاقاً همان مواردی را که شما می‌گویید دین متکلفش است (ارزشها)، بنده عقلم به همانها هم می‌رسد. بنابراین انتظار ارائه ارزشها را هم از دین ندارم. (چنان که گفته‌اند) یا اگر کسی گفت بنده اصلاً عقلم به آن چیزهایی که تحت عنوان عقاید ما بعد الطبیعه دینی قرار دارد، اثباتاً یا نفیاً می‌رسد و انتظار بیان آنها را هم از طرف دین ندارم، شما چطور او را مجاب می‌کنید؟ (البته اگر دغدغه دین و دینی کردن را داریم.)

پس ملاحظه می‌کنید که خیلی حرف بی‌معیاری است. خود عقل، حوزهٔ ادراکات عقلی، حجیّت این ادراکات، علم حصولی، علم حضوری، معقولات اولی و معقولات ثانیه و همه و همه، اختلافی است و بویژه در خود غرب و از سوی منادیان اصلی این تفکر، همهٔ اینها زیر سؤال و مورد انکار است. آمپریستها و سنّت تجربی که امروز سنّت غالب در آکادمی‌های فلسفی و در کلام مسیحی است اصلاً ریشهٔ عقل را زده‌اند. لیبرالیزم هم جزء اصول موضوعهٔ معرفت شناختی اش، از جمله، «نومینالیزم» است و می‌دانید که مکتب «اصالت تسمیه»، مکتب نفی «معقولات» است.

بنابراین، اگر سخن از «عقل» با تعریف اسلامی آن است که با شریعت الاهی، قابل جمع



بلکه ملازم است این به همان دیدگاه اول منجر می‌شود و اگر از عقل دیگری سخن گفته می‌شود، این باید تعریفش، حدودش، حجیّت و منطقش روشن شود. صرف الادّعاء نباشد.

البته دین، در عین حال، هم معقول وهم فوق عقل است وضدّ عقل نیست ولی ما نباید به چنین تقسیم پیشینی، آنهم بدون ملاک واضح، دست زنیم و بهانه‌ای برای تقسیم شریعت به اموری که فوق عقل ماست (پس لازم است) و به اموری که در حوزهٔ ذیل عقل است (ولذا جزء وظایف و گوهر دین نبوده و قابل حذف است)، دست و پا کنیم.

مثلاً آیا حدود شریعت، احکام ارث، قصاص، دیات و بسیاری مسائل فقهی ما، در دسترس عقل باید دانسته شود یا خیر؟ و چه نتیجه‌ای می‌خواهیم بگیریم؟ اصلاً با این منطق، دایرهٔ دین و انتظار ما از آن، کاملاً سلیقه‌ای و چیز بسیار محدودی می‌شود. چون مقرّرات اجتماعی ونظم حکومتی و حقوقی را هر رژیمی و هر کس می‌تواند مدّعی شود که عقلش می‌رسد، اخلاقیات و آداب اجتماعی هم همینطور، جهانبینی و تفسیر عالم و آدم را هم از دستاوردهای علمی ـ فلسفی خود بدست آورد، پس چه چیز می‌ماند که باید از دین پرسید؟! ظاهراً همان خدا و آخرت، آنهم در انتزاعی‌ترین و ذهنی‌ترین مفهوم!!

خوب! اینکه همان دیدگاه دوم شد و لذا عرض کردم سوم و دوم، هر دو یکی است و هر دو به نفی حکومت اسلامی، واجتماعیات و شریعت و بلکه به سکولاریزم می‌انجامد.

می‌گویند فقط اموری به دین مربوط است که انسان هیچ اطلاعی از آنها ندارد یا خیلی دیر ممکن است که بفهمد و مثال به جزئیات آخرت و احکام عبادات می‌زند. پس دین، فقط به عبادات و آخرت، کار دارد.

اولاً می‌پرسیم که تکلیف هزاران آیه و روایت که به ماوراء این مسائل یعنی به امور ظاهراً دنیوی و حقوقی و سیاسی پرداخته، چه می‌شود؟! اینها را حذف کنیم؟ انکار کنیم؟ چون آقایان می‌فرمایند ما از اینها باید صرف نظر کنیم؟!

ثانیاً چه کسی ادّعا می‌کند که عقل جنابعالی و بنده در همین احکام شریعت و بویژه مسائل حکومتی و سیاسی و ولایت، به همهٔ مصالح و مناطات نفس الامری، قد می‌دهد؟!

و از کجا که اینها تأثیرات مهم دنیوی و اخروی در سرنوشت بشری ندارد؟! واضح است که دارد وگرنه انبیاء وارد این حوزه ها نمی‌شدند و وحی در این حوزه ها نازل نمی‌شد.

ثالثاً از کجا باید دانست که چه اموری، داخل آن حوزه و چه اموری صد در صد ماورائی وخارج از آن است و با اینهمه مدّعی عقلانیت چه کنیم؟ مآلاً باید با منطق دوستان، آنها را مستغنی از بسیاری آموزه‌های دینی دانست؟! آیا می‌شود بخش مهمی از محکمات عقائد و اخلاق یا احکام اسلام را کنار گذاشته و ادّعا کرد که خودمان عقلمان می‌رسد و نیازی به اینها نیست؟! چرا نشود این ادّعا‌را کرد؟!



۴ـ رابطه خدا و انسان: رابطه خداوند و انسان، رابطه خالق و مخلوق و پروردگار و بنده است. صالحترین قوانین براساس لطف (نه اجبار) بوسیلهٔ پیامبران جهت هدایت او، ابلاغ می‌شوند. پس از این هدایت و هشدار، او را براساس اعمالش پاداش یا کیفر می‌دهند.[۴]

۵ ـ معاد: انسان به دنبال زندگی دنیوی، وارد مرحلهٔ دیگری از حیات اخروی می‌شود که کیفیت آن زندگی، از لحاظ بدبختی و خوشبختی، نتیجهٔ عملکرد انسان در حیات دنیوی خویش است.[۵]

این اصول و مبادی، همه از نوعی معقولیت برخوردارند. یعنی دستگاه ادراکی انسان از تصور و تصدیق آنها ناتوان نیست. برای نمونه، عقیده به مبدء جهان، متکّی به اصل «علّیت» است که حتی اذهان ساده، و در مواردی حتی اذهان برخی از حیوانات نیز آن را درک می‌کند. اینکه هر پدیده‌ای محصول مجموعه‌ای از علل و عوامل است، امریست بدیهی و مشهود و مورد تجربهٔ زندگی روزمرهٔ ما. اگرچه در مورد علّیت، مباحث و مناقشاتی هم هست، اما بهرحال این اصل در کلیت خود قابل تصور و تصدیق اذهان است و استناد و اتکای جهان به مبدء نیز از این قاعده نمی‌تواند مستثنی باشد.

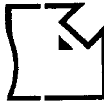
بنابراین ادیانی که اصولشان از این دست باشد، از معقولیت و بعبارت دیگر از مقبولیت عقلی بهره‌مند خواهند بود. و لذا قبول این اصول، تنها براساس تحلیل عقلی بوده، نیازی به توسّل به مبانی غیرعقلانی مانند احساس یا اراده و یا تفکیک حوزهٔ عقل و ایمان نخواهیم داشت.

ب ـ ادیانی که اصول و مبانی اولیهٔ آنها معقول نیستند. منظور ما از «نامعقول» یا «غیرعقلانی»[۶] یا باصطلاح دیگر «شطحی»،[۷] آن است که قضیه‌ای چنان باشد که ذهن انسان، نتواند آن را دریابد و در خود بگنجاند، و یا آنکه با اصول حاکم بر ذهن انسان، در تضاد بوده و در نتیجه برای ذهن ما غیرقابل تصدیق و قبول باشد. در دنیا ادیان و مکاتبی هستند که اصول و مبانی آنها، غیرعقلانی و شطحی‌اند، مانند ادیان و مکاتب هندی، تصّوف، و نیز الهیات مسیحی. اما از آنجا که امروزه در جهان متمدن، دین عام و فراگیر، دین مسیحیت است و منشاء بحث «شک و ایمان» هم، همین الهیّات مسیحی است، در اینجا به نمونه‌ای از مبانی غیرعقلانی مسیحیت اشاره می‌کنیم:

۱ـ تثلیث: با توجه به اینکه اصول اساسی عقاید مسیحیان عبارتند از: تثلیث، تجسد و افتداء[۸]، تثلیث نقش و جایگاه مهمی در الهیات مسیحی دارد. حال باید دید که تثلیث یعنی چه؟

قدیس اگوستین متفکر و متکلم معروف و بزرگ قرن پنجم میلادی در این باره می‌گوید:

«به خاطر سخن گفتن دربارهٔ چیزهایی که غیرقابل توصیفند، شاید ما بتوانیم به طریقی در مورد چیزی سخن بگوییم که به هیچ وجه قادر نیستیم آن را بطور کامل بیان نماییم، دوستان یونانی ما در زمینهٔ یک ذات و سه جوهر صحبت کرده‌اند، ولی لاتینیان دربارهٔ یک ذات یا یک جوهر و سه شخص گفته‌اند. هر یک از این دو



براحتی می‌شود. و بویژه حذف شریعت و احکام فقهی از همین طریق، بارها توجیه شده است. از مشروطه تا امروز، یکی از ادلّه مخالفان شریعت، همین بوده است!!

بله، ما قائل به حسن و قبح ذاتی هستیم اما معتقد نیستیم که مصداق همهٔ حسنات و قبائح را بدون کمک وحی، می‌توان فهمید. بهترین دلیلش آنست که علیرغم اتفاق نظر همهٔ عقلاء و بشریت بر حُسن عدالت و قبح ظلم، بر سر مصادیق عدل و ظلم و مصادیق حقوق بشر، اختلافات اساسی است و احتیاج به شریعت الاهی نیز می‌باشد و عقل به تنهائی کفایت نمی‌کند. تعامل عقل و شرع، لازم است.

درباب انتظار از دین، هم عرض کنم که تمهید بزرگی برای تفسیر برأی و برخورد گزینشی با متن دین و رفع حجّیت از متون دینی و توجیه ایمان ببعض و کفر ببعض است.



ببینید بحث انتظار از دین، یک پیش فرضهای معرفت شناختی و کلامی دارد که من همواره متأسفم که بعضی از برادران و دوستان ما بدون توجه به آن پیش فرضهای معرفت شناختی و کلامی، این بحث را مطرح می‌کنند و از آن هم نتایج دینی می‌گیرند. آقایان توجه ندارند که کسانی که در غرب، راجع به انتظار از دین و زبان دین و فونکسیون دین، بحث می‌کردند قبلاً دو سه کار، کرده بودند:

یکی اینکه معرفت شهودی، معرفت و حیانی و معرفت عقلانی رابه عنوان انواعی متعالی از «معرفت» به رسمیت نشناختند. اینها از حریم معرفت، کنار گذاشته شدند. گفتند که این گزاره‌های دینی، شبه گزاره‌اند وبه اصطلاح، دروغهای مؤثّر و افسانه‌های مفید است پس بیاییم صرفاً بچسبیم به فونکسیون اجتماعی و روانی دین و ببینیم که به چه درد ما می‌خورد؟ یعنی بحث حقانیت وبطلان، بحث صدق و کذب گزاره‌های دینی را بگذاریم کنار، ببینیم اعتقاد به این گزاره‌ها به چه درد ما می‌خورند؟! و بعبارت دیگر ما چه انتظاری از دین داشته باشیم، به نفع مان است؟! وقتی صحبت «انتظارات ما» مطرح شد، انتظار ما از دین (بجای انتظار دین از ما)، معلوم نیست که کدام طرف، تکلیف کدام طرف را تعیین می‌کند. این پیش فرضها را باید توجه داشت وقتی انتظار از دین را طرح می‌کنیم. بارها من دیده‌ام بعضی از دوستان، متوجه نتیجهٔ این بحث نیستند که بنابراین دیگر متن دینی، حجّت نخواهد بود در این که بفهمیم از دین، چه انتظاری باید داشت. آقایان، توضیح نداده‌اند که این انتظار از دین، از کجا می‌آید؟ شما این انتظاراتتان از دین را از کجا می‌آوردید؟ آیا معیار منطقی و شاخصهٔ لوجیکال دارد؟ آیا شخصی است یا عمومی است؟ آیا هر کسی آمد گفت که من یک انتظاری دارم (بنا به دلایل شخصی خودم)، حریم دین یعنی قلمروی دستورات و توصیه‌ها واحکام و معارف دین، تفاوت می‌کند؟! به نظر من ریشه بحث

انتظار از دین، بر می‌گردد به اینکه متن دینی، خودش حجّت نیست وما بعد از اینکه با یک انتظاری از دین، وارد بررسی متن دینی شویم، متن دینی، نمی‌تواند انتظارات ما از دین را به هیچوجه تصحیح بکند. به عبارتی دیگر ما هر چه می‌خواهیم، همان را از دین می فهمیم واز متن، هر انتظاری می‌توان داشت. و وقتی که وارد متن دینی می‌شویم و وقتی که خارج می‌شویم، هر دو علی السویه خواهد بود. چیز جدیدی به ما نمی‌دهد. این آیا معنی‌اش جز آن است که متن دینی، معرفت جدیدی به ما نمی‌دهد؟! بنده الآن فرصت ندارم که سابقه بحث «انتظار از دین» را در کلام مسیحی و ریشه‌های اپیستمولوژیک ومنطقی و همچنین زمینه‌های تاریخی قرون وسطائی و علل سیاسی اجتماعی آن در مغرب زمین را عرض کنم و از این بحث عبور می‌کنیم. قبلاً در جلسات دیگری در این باب عرائضی کرده‌ایم که دوستان می‌توانند رجوع کنند. خلاصه نتیجه‌ای که در این موضوع خاصّ، احیاناً گرفته شده، این است که انتظار حکومت و سیاست و شریعت و امثال ذلک را نباید از دین داشت. چرا نباید؟! چون خودمان می‌فهمیم چه کنیم. خلاصه یعنی نیازی به وحی و تشریع الاهی نداریم و ... اینها ضرورت نداشته است!! در باب تنظیم انتظارمان از دین عرض کردم.

می‌فرمایید در اموری که عقلمان می‌رسد، ما به دین، کاری نداریم، خودمان تصمیم می‌گیریم و در مورد اموری که عقلمان نمی‌رسد، از دین می‌پرسیم.

اولاً تفکیک بین این که چه اموری است که عقلتان به آن می‌رسد یا نمی‌رسد، یک مقداری با دقت اگر نگاه بکنیم، به این آسانی نیست. نکته دوم اینکه اگر نه تابع متن دین، بلکه تابع انتظار خودتان باشید، معلوم نیست این انتظار و امیال پیشینی، مشروعیتش را از کجا می‌آورد؟ و معقولیتش را از کجا می آورد؟ اگر بنا بر این شد آنوقت، این سؤال طور دیگری مطرح می‌شود. بخصوص با دو تا قیدی که آقای کدیور هم آوردند. ایشان گفتند که ما حکومت عقل جمعی را قبول می‌کنیم چون ولایت را فقط در امور حسبیه قبول داریم، یعنی معتقدند که ولایت فقیه در حد رسیدگی به بچه‌های صغیر و دیوانه‌ها و اموال مجهول المالک و اینهاست. آیا این معنیش این است که دین در مسائلی فراتر از اینها موضع و دیدگاهی ندارد؟ حکمی ندارد؟ یا اینکه دارد و فعلاً تعطیل است و نباید اجرا شود؟ یا باید اجرا بشود ولی لزومی ندارد به این شیوه؟ چه می‌گوئید؟!

ضمن آنکه دوستانم متوجه باشند که «ولایت حسبه» را هم غلط معنی می‌کنند. «ولایت حسبه» اولاً دایرهٔ بسیار گسترده‌ای دارد و تقریباً با اغلب مسئولیتهای قوهٔ اجرائی و قضائی و حتی مقننهٔ، تداخل و ارتباط دارد و ولایت حسبه، اتفاقاً نوعی موضعگیری حکومتی از سوی فقه شیعه در عصرحکومتهای جور و دعوت به تشکیل نوعی



«دولت در دولت» است. مسئولیت "ولایت حسبه"، در عصر حکومت مشروع، واجب عینی بر حکومت است و در صورت فقدان حکومت عدل و یا کوتاهی حکومت عدل، بنحو واجب کفائی، تکلیف متوجه همهٔ فقهای عادل و در صورت تعذّر آنها، متوجه عدول مؤمنین و سپس همهٔ مردم می‌شود.

امور حسبیّه، حداقل وظائف اجتماعی است که متولّی شخصی ندارند و بعهدهٔ حکومت شرعی است و در صورت فقدان آن، بعهدهٔ فقهاء عادل و سپس مؤمنین است نه آنکه سقف و حداکثر قلمروی مداخلاقت فقهاء باشد.

احکام شریعت، چه داخل در امور حسبه، محسوب شود چه نشود، در هر صورت باید اجرا، شود و ضرورتاً حکومت باید اسلامی باشد تا متولی اجراء آن باشد. بنابراین ولایت حسبه، اتفاقاً از بهترین دلیل بنفع ولایت زعامتی فقیه است نه علیه آن پس نمی‌تواند استدلالی بسود تفکیک دین از حکومت، تلقی شود!!).



ثانیاً مواردی وجود دارد که ما حکم دینی داریم و ظاهرش هم این است که عقلمان به آن می‌رسیده، اینجا چه کنیم؟! مخالفت با نصّ کنیم؟! احکام شرع، طبق دیدگاه شیعه، مناط دارند، یعنی تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند. اما این مناط، همیشه برای ما محرز و روشن نیست و به همین علت، ما به نبوّت و تشریع الاهی احتیاج داریم.

ما چطور می‌توانیم در حالی که در بسیاری موارد، مناط احکام شرع برای ما محرز نیست، وارد این محاسبه‌ای که دوستمان توصیه کردند، بشویم و تواضع علمی را کنار بگذاریم و در عرض شارع مقدس، ادّعاهای بزرگ بکنیم. این ادّعاها هیچ نقطه عزیمت متقن عقلی ندارد.

البته اجتهاد و تفریع فروع، حساب جداگانه‌ای دارد ولی اینجا مخالفت با نصوص می‌شود نه اجتهاد در راستای نصوص الاهی.

مثالی که آقای سروش زده‌اند و ایشان هم در مقاله‌اش آورده، امور طبّی و سماوی و طبیعی است که گفته‌اند اینها در متون اسلامی آمده ولی جزء وظایف دین نبوده و دینی نیست پس امور حقوقی و اجتماعی و سیاسی هم از این قبیل است.

خوب اینجاهم چند مغالطهٔ مهم صورت گرفته است:

اولاً اینکه به چه دلیل، چیزی را که در متن دین آمده، می‌فرمائید که دینی نیست؟! معیار دینی بودن یا نبودن، تعریف شما از دین و قلمروی آن نیست. معیار، خود دین است. معیار، شارع مقدّس و وحی است، سیره معصوم «ع» است. اصلاً دین ما از اینهاست، منابع دین ما کتاب وسنّت است و هر چه در آنها آمده، دینی است. تعریف و قلمروی دین و امور دینی را باید از اینجا گرفت نه آنکه به آنها (متون دینی) تحمیل کرد. ما نباید به قرآن، یاد بدهیم که چه امور دینی است و چه اموری دنیوی است!! آقایان ابتدا اعلام می‌کنند که دین را فقط عبادیات (مثلاً) می‌دانند بعد می‌پرسیم که اینهمه امور غیر عبادی، در قرآن و سنّت چه می‌کنند؟! می‌گویند اینها دینی نیست. این صریحاً

چیزی جز دست بردن در دین و کنار گذاردن بخشی از دین نیست و به تحریف اسلام می‌انجامد، به تکذیب آن می انجامد.

یعنی چه که بیان امور غیر عبادی، وظیفهٔ دین نیست؟! مگر ما باید وظیفه دین را تعیین کنیم؟! وقتی دین در این امور، بارها و بارها وارد شده، امر و نهی‌هائی کرده، آموزشهائی داده وبه آنها اهتمام ورزیده، با چه منطقی می توان چنان گفت؟ با اینها که در متن قرآن و سنت آمده، چه خواهید کرد؟ آیا خواهید گفت که چون ربطی به دین نداشته اشتباهاً در متن دینی آمده؟! یا اینکه آمده ولی آنها را ندیده می‌گیرید؟!

ثانیاً امور حقوقی و اجتماعی، قابل مقایسه بامسائل طبّی و سماوی نیست. در آن حوزه، بخش معظمی از متون اسلامی، مفصّلاً وارد شده‌اند و توصیه‌هائی کرده‌اند که واجب الاتّباع است. اما در امور طبّی و سماوی، اولاً ما با آن اندازه توضیح و توصیه نداریم و ثانیاً در این حوزه، حکم به واجب و حرام نفرموده‌اند. البته معلوم کرده‌اند که حفظ سلامت بدن یا دانستن برخی حقائق عالم طبیعت و سماوات هم به سعادت شما و لذا به دینداری مربوط است و اسلام در این موارد اهتمام دارد.

منتهی نکته مهمی که هست، آن است که در غرب را محلّی غیر معرفتی برای مواجهه با گزاره‌های خبری دین که ظاهراً صبغهٔ علمی و تجربی در امور طبیعی و سماوی و طبّی و ... دارد توصیه کردند و امروز همان نگاه و همان راه‌حلّ !! را بعنوان یک قیاس مع الفارق، عده‌ای دربارهٔ آیات و روایات اسلامی بنحو تقلید آمیزی طرح کرده‌اند که آیا اینها را جدی بگیریم یا نه؟!

من خلاصه کنم، از اینکه «این امور، دینی نیست»، چه نتیجه‌ای می‌خواهند بگیرند؟ غالباً دو نتیجه گرفته‌اند. یکی اینکه اینها ربطی به وظیفه دین ندارد و لذا واجب الاتّباع نیست. و دوم اینکه اینها لزوماً صحّت هم ندارد. این دیدگاه هم وحی و هم عصمت را زیر سؤال می‌برد و تعرضّ به اصل مقوله «نبوّت» است نه به ولایت فقیه.

در مورد اوّلی، عرض شد که در هر مورد که واجب و حرام فرموده‌اند (اعمّ از حفظ صحّت بدن، امور خانوادگی، فردی، سیاسی، اجتماعی، حقوقی، اقتصادی و...) آن امور، به همان نسبت، دینی و لازم‌الاتّباع است. البته پس از بررسی‌های سندی و دلالی و مقامی، اگر محرز شود که اینها تکلیف شده است و قضیهٔ شخصیه نبوده است.

در مورد دوم هم باید سنگهامان را وا بکنیم که کذب و خطا، آیا در گزاره‌های اصیل دینی ما راه دارد؟ آیا در قرآن، سخن باطل داریم؟!

ممکن است بگویند شرع در مقام بیان اینها نبوده است. بسیار خوب! اولاً در مقام بیان نبودن، غیر از نسبت کذب و خطا دادن به متون دینی است. مثلاً "سماوات سبع"، غیر از تقلید از هیئت بطلمیوسی بوده است (بعلاوه که هیئت بطلمیوسی از نُه آسمان و افلاک و عقل و عشرهٔ گفته است نه از هفت آسمان) یا مثلاً گفته‌اند که نقل معجزات، از



باب فلان بوده و یا توصیه‌های بهداشتی، ناشی از علم محدود وگاه غلط گذشتگان بوده و از این قبیل عده‌ای هم اخیراً فرمودند که "بلسان قوم" آمدن انبیاء، بدان معنی است که در چارچوب علوم بشری و آگاهی‌ها و ناآگاهی‌های قومی خودشان سخن گفته‌اند و لذا احتمال جهل و خطا و خرافه هم می‌توان در تعالیم ایشان داد.

نکتهٔ دیگر اینکه برای کشف اینکه سخنگو (شارع) در مقام بیان هست یا خیر؟! راههای روشنی در قواعد تخاطب عرفی عقلاء وجود دارد و قرائن مانع اطلاق و ....، چیزهائی من درآوردی نیست، در غیر این صورت هرکس می‌تواند مفاد صریح هر عبارتی را دور بیاندازد و بهانه بیاورد که به نظر من، در مقام بیان این مفاد نبوده است!! آنهم با وجود آنهمه تکرارها و تأکیدها و ورود به جزئیات و ... که در قرآن و سنت، راجع به مسائل حقوقی و اجتماعی و سیاسی و حکومتی آمده است.

نمی‌توان مقدمات حکمت، قرائن لفظی و لبّی و لسان شریعت را نادیده گرفت و ادّعا کرد که شارع، منظورش چه هست و چه نیست. ما نیستیم که برای نبّوت و حوزهٔ تعالیم شارع، تصمیم می‌گیریم. این امور، بخشنامه‌ای نیست.

نکته‌ی هفتم

از جمله مبانی دیگر دیدگاه آقایان (سوم)، تفکیک روشها از ارزشهاست. ادعا می‌شود که دین فقط برای ارزشهای اخلاقی آمده و به روش زندگی کاری ندارد و روشها را باید از علوم انسانی اخذ کرد.

اولاً این ادّعا چگونه باید اثبات شود؟! اصلاً با کدام متدلوژی یا کدام استقراء، چنین تعریفی از دین داده می‌شود؟! پس آنهمه توصیه‌های روشنی که در اسلام بویژه در فقه اسلامی آمده، چیست؟!

ثانیاً آیا به راستی مناسبت و سنخیتی بین ارزشها و روشها نیست؟! آیا با هر روشی، می‌توان به هر ارزشی دست یافت؟ یا اینکه روشها و ارزشها در هم تنیده‌اند؟

آیا کلیات در جزئیات، و اهداف در وسائل، ترشّح نمی‌کنند؟! بعبارت دیگر، آیا با هر وسیله‌ای به هر هدفی می‌توان دست یافت؟ آیا همه‌ی روشها متغیّرند؟! آیا روشها به دینی و غیر دینی، یعنی مشروع و نامشروع، تقسیم نمی‌شود؟! آیا این همان تفکیک ثابت از متغیر است؟! اصلاً مرز ارزش و روش کجاست؟! اگر مراد از روش، روشهای ابزاری و فن آوری است، و به مکاتب ربطی ندارد، نه فقط به اسلام، بلکه به هیچ مکتبی ارتباط ندارد و اگر مراد از "روش"، نحوه‌ی عمل است، چه کسی می‌تواند انکار کند که این دین، احکام رفتاری خاصّ دارد؟

البته لازم نیست که همه‌ی رفتارها در حدّ جزئیات، منصوص باشد. اما لازم است که همهٔ آنها مشروع باشد. مشروعیت، اعمّ از منصوصیّت است و شامل همه‌ی مصادیق عمومات و اطلاقات و اباحات شریعت می‌شود. با این احتساب، همه چیز، مشمول احکام خمسه (واقعی یا ظاهری) است و همین، برای تقسیم رفتارها به «دینی و غیر



دینی» کفایت می‌کند. آقایان گمان می‌کنند مباحات، امور غیر دینی‌اند. حال آنکه اباحه، نوعی موضع‌گیری شرعی است. منطقةالفراغ، منطقه‌ای است که حدود آن را شریعت الاهی معلوم کرده است. پس نمی‌تواند منفذی برای خروج از شریعت و دیانت خوانده شود. عقل هم نقطه‌ی مقابل شریعت الاهی نیست بلکه از منابع شریعت و در راستای آن است. عقل، حتی در مقولات منصوص هم در مقام فهم تفسیر و اجراء و تفریع و ... مداخله‌ی جدّی دارد. خود شریعت، فرمود مواردی که شارع، مسکوت گذارده، حلال و مجال تصمیم‌گیری آزاد مؤمنین است.

آنچه مهم است، آنکه اهتمام کلیه‌ی فعالیتهای عقلانی، پیشبرد مطلوبات شارع و تأمین احکام، حدود و حقوق، براساس وحی الاهی باشد و مخالفت نشود. دیدگاه اول، قائل به تعطیل عقل نیست و اگر دیدگاه دوم، چارچوب شرع الهی را برای عقل و عقلانیت بپذیرد، از این حیث، تفاوتی با دیدگاه اول نخواهد داشت. اگر علوم عقلی و تجربی در حوزه‌ی مباحات و در راستای اهداف شرع الاهی، فعال شوند، آن حوزه در عین حال، هم دینی و هم علمی است و باید نیز چنین باشد. یقیناً با رعایت حقوق و احکام دینی، جا برای تدابیر عقلانی در قلمروی سیاست و اقتصاد و فرهنگ، بازگشاده است و در غیر این صورت اساساً تمدن اسلامی بی‌معنی خواهد بود و بدون علوم انسانی، تمدنی نخواهد بود تا اسلامی یا غیر اسلامی باشد. اما نکته‌ی مهم در مفروضات و تفسیرها و توصیه‌های علوم انسانی است که چه مقدار دینی و چه مقدار مخالف با احکام و اخلاق و معارف دینی است و در موارد تزاحم، کدام جانب را باید مقدم داشت. علوم اجتماعی، اقتصاد و مدیریت و سیاست و ... هرگز علم محض نیستند بلکه گرانبار از نظریات ایدئولوژیک و فلسفی و اخلاقی و حقوقی نظریه‌پردازان‌اند و به همان نسبت که با ارزشها و روشهای دینی تماس دارند، قابل تقسیم به اسلامی و غیر اسلامی می‌باشند. شأن دین را فراتر یا فروتر از چیزی خواندن و توجه به متون و تصریحات دینی نداشتن، دیگر یک تحلیل دینی نمی‌تواند باشد. ارشادی بودن بعضی احکام شرعی هم به معنی آن نیست که آن احکام، قابل تخلف است بلکه بدین معنی است که عقل، فلسفه‌ی این احکام را در می‌یابد و با احکام تشریعی، همصدائی می‌کند.

پس ارشادی بودن بعضی از احکام اجتماعی اسلام، به مفهوم دینی نبودن این مناسبات نیست و دینی بودن یک تدبیر، منافاتی با عقلانی بودن آن، ندارد. بی‌شک، تدبیر دنیا کار عقل است. بلکه تدبیر آخرت هم کار عقل است. اما این تدبیر، باید ملتزم به تعالیم و امر و نهی الاهی باشد یا خیر؟! مسئله، اینست.

نکته‌ی هشتم:

به چه معنی، یک حکومت، دینی و مشروع خواهد بود؟! گفته می‌شود که عدم مخالفت با شرع،



یک فعل را "دینی" نمی‌کند و مباحات را نباید به شرع نسبت داد. حکومت باید در دست عقل جمعی باشد منتهی جهت‌گیری کلی بسوی اهداف عالیهٔ دین باشد و تدابیر، مخالف احکام نباشد.

بخش نخست این ادعاء غلط است و بخش دوم آن، صحیح اما بی‌فایده بحال ادّعای آقایان است. در مورد نکته اول عرض می‌کنم که چرا عدم مخالفت با احکام الاهی، فعل ما را دینی نکند؟! عدم مخالفت با شرع، یعنی اطاعت واجبات و ترک محرّمات، کاملاً جواز مشروعیت و دینی بودن یک رفتار (چه فردی، چه اجتماعی و چه حکومتی) است. مباحات، شرعاً مجاز دانسته شده‌اند پس عمل مباح، یک عمل دینی است، هرچه هم دایره آن وسیع باشد مشکلی ایجاد نمی‌کند.

بدیلهای متعدد و فراوان عقلی، هرچه هم متنوع و متحوّل باشند، معذلک اگر به همان دو قید (رعایت اهداف و احکام دین) مقید باشند، همه آنها مشروع است و اشکالی بوجود نمی‌آورد. در انجام اعمال مباح، نه تنها عدم مخالفت آن "فعل" با شرع، بلکه انجام خود عمل را هم به شرع می‌توان نسبت داد.

عمل مشروع، عملی است که خصوصاً یا عموماً، منصوص و مجاز است پس دینی است. البته ترجیح عقلی یک بدیل بر سایر شقوق، تابع ملاکهای شرعی است و تفاوتهای فاحش میان چند بدیل مشروع، ناشی از کاستیهای طبیعی عقل بشری است و خداوند هم تکلیف مالا یطاق نمی‌کند.

پس "تدبیر عقلانی دنیا براساس احکام و اهداف دین" و "تدبیر دینی دنیا بوسیله بکارگیری عقل"، دو تعبیر از یک شیوه است و تفاوت جدّی ندارد مگر آنکه نیّت ما چیز دیگری باشد.

و اما در مورد نکتهٔ دوم این فرمول، باید گفت هیچ منافاتی ندارد که ساز و کار مدیریت در یک گفتگوی جمعی و مشارکت عقلی همگانی باشد اما اهداف و احکامی که حکومت تعقیب می‌کند، اسلامی و دینی باشد. اصولاً ولایت فقیه و حکومت اسلامی، معنای دیگری جز این ندارد. مگر دیدگاه اول، مخالف تدبیر عقلانی یا مشارکت عقلاء و مشورت و رایزنی است؟! مگر طرفدار تدبیر غیر عقلانی یا استبداد فردی است؟!

سئوال این است که همان دو قیدی که شما قبول کردی، چگونه باید تأمین شود؟! یعنی قید جهت‌گیری تدبیر امور جامعه به سوی اهداف عالیهٔ اسلام و عدم نقض احکام شرع در این تدبیر حکومتی، این دو قید، چگونه تحقق می‌یابد؟!

بنده ندیده‌ام که طرفداران ولایت مطلقه فقیه و دیدگاه اول، بیش از همین دو قید، چیز اضافه‌ای خواسته یا گفته باشند. همان قرائت توتالیتر از ولایت فقیه (به تعبیر بعضی آقایان) هم ادعائی بیش از این ندارد. یعنی باید اهداف تربیتی و اقتصادی و اجتماعی و عبادی اسلام، تأمین شود و احکام و حدود شرعی، مراعات گردد، همین.

آقایان می‌گویند، عقل جمعی مسلمانان



حکومت کند و دین فقط نظارت کند، بنده عرض می‌کنم همین را ما قبول داریم، منتهی عقل جمعی مسلمانان یعنی چه ؟ و با عقل جمعی غیر مسلمانان چه تفاوتی دارد و همچنین نظارت یعنی چه ؟! نظارت با ضمانت یا بی‌ضمانت اجراء؟! آیا یک نظارت شاعرانه در حدّ وعظ ؟! یا یک نظارت که منشاء اثر و اصلاح باشد؟! نظارت فقیه به چه معنی است ؟! استطلاعی یا استصوابی ؟

اگر عقل جمعی براساس ضوابط اسلام تحت نظارت فقیه عادل اصلح، تدبیر امور کند، تازه می‌شود همین جمهوری اسلامی حضرت امام (رض) و همین ولایت فقیه که دو دهه است در ایران اعمال می‌شود. مگر امام (رض) در کل امور جزئی مدیریتهای کشور دخالت می‌کرد و متکفل امور تخصصی و علمی جامعه بود؟! ایشان، مراقب نظام و ناظر اوضاع بودند و سیاستگزاری می‌کردند و تنها در مواردی که تخلف آشکاری می‌دیدند یا ضرورت جدیدی را حس می‌کردند، صحبتی می‌فرمودندو فرمانی می‌دادند. ولایت مطلق فقیه، این بود. نه آنکه همه تخصصها و عقلها و امکانات، تعطیل یا حذف شود و یک نفر به جای همه فکر کند و در همه‌ی امور تصمیم بگیرد و ... اما نکته همین است که بدون حاکمیت فقیه عادل و بدون ولایت مطلقه فقیه، همان دو قید شما هم تأمین نمی‌شود یعنی هیچ ضمانتی برای تعقیب اهداف عالیه‌ی دین و تأمین احکام الاهی نخواهد بود.

«دینداری»، ممکن است که منحصراً اقتضاء شکل ساختاری واحدی در مدیریت را نداشته باشد (چون اساساً شکل و ساختار، محصول تجربه و فکر است) اما لزوماً مقتضی احکام و اهداف خاصی هست. پس «تدبیر عقلانی دنیا با نظارت جدّی دین» تفاوتی با «تدبیر دینی دنیا به کمک رفتار عقلانی»، ندارند مگر روی کاغذ.

زیرا هر دو، تدبیر جامعه را که عملیاتی عقلانی است، مشروط به رعایت احکام شرع و ارزشهای اسلامی می‌کنند.

نکته‌ی نهم :

کسانی گفته‌اند که دین برای تأمین آخرت و یا اخلاق فردی آمده و هیچ دخالتی در تدبیر دنیا و سامان جامعه ندارد. دیدگاه دوم کذائی، این را صریحاً مدّعی می‌شود و دیدگاه سوم، کمی پیچیده‌تر، همین را می‌گوید. بنده اگر فرصت شود توضیح خواهم داد که چرا مآل هردو اینها یکی است ولی نقداً عرض می‌کنم که اصل این ادعا از جوانب متعدد، مشکل دارد.

اولاً اگر اسلام از آخرت و اخلاق، تعریف خاصی داده و راه وصول به آنها را بگونه‌ای نشان داده که را آخرت و تکامل اخلاقی، از میان دنیا و مناسبات انسانی می‌گذرد و قابل تفکیک از عقائد و رفتار و حقوق مردم نیست، چه باید گفت ؟!

اصولاً آخرت چیست؟ اخلاق چگونه محافظت می‌شود؟ آیا با هر نوع نظام سیاسی و حقوقی و اقتصادی و فرهنگی، آن آخرت و این اخلاق، تأمین خواهد شد؟! چگونه باید زیست تا آخرت



خوب را درپی داشته باشد؟ می‌بینید که نمی‌توان آخرت را از دنیا و اخلاق را از عدالت و حقوق و ... تجزیه کرد. آیا می‌توان گفت که دین صرفاً برای تربیت آمده و به سیاست کاری ندارد و احکام و حقوقی تعیین نکرده است؟! این دوستان ظاهراً از تربیت، یک مفهوم تجریدی و انتزاعی در ذهن دارند. یعنی انسان را یک جزیره‌ای فرض می‌کنند و به او می‌گویند به هر نحو که شد، زندگی‌ات را بکن و نظام سیاسی، نظام حقوقی، اقتصادی، رسانه‌های فرهنگی، آموزش و پرورش و اینها هرگونه بود، جداگانه و بی‌توجه به این واقعیات اجتماعی، تو را تربیت می‌کنیم.

یعنی گوش مردم، یکشنبه‌ها مال کلیسا و در اختیار خدا و مسیح امّا زندگی مردم و کل اموراتشان، حتی یکشنبه‌ها در اختیار قیصر. این همان تفکیک امور قدسی از امور عرفی است که بنیاد نظریه‌ی سکولاریسم را تشکیل می‌دهد. من ریشه‌اش را عرض کردم. تفکیک دانش از ارزش و نگاه خاصّی به احکام اعتباری حقیقی است.

شما در حریم خانوادگی خودتان ملاحظه کنید. آیا فرزند کوچک خود را می‌توانید بدون مداخله در نحوه‌ی زندگی او تربیت کنید؟ یعنی بگوئیم که من در رفت و آمد تو، در نوع معیشت و نوع زندگی تو و در هیچ یک از اینها دخالت نمی‌کنم و به مناسبات و رفتارت کاری ندارم ولی تربیتت می‌کنم. تربیت، چیزی نیست جز یک سری تعالیم نظری و یک سری ملاحظات عملی، چه در ساحَت فردی و چه در ساحَت جمعی و اینها دقیقاً به حقوق و معیشت و حکومت و سیاست، مربوط است.

نکاتی که عرض شد از جمله، مفروضات و ملزومات دیدگاه (دوم - سوم) است که اجمالاً اشاره کردیم. بخش پایانی عرائضم را صرف پاسخ به بعضی نسبتهای غلط می‌کنم که به دیدگاه امام (رض) معطوف کرده‌اند و چند شبهه را طرح و نقد می‌کنیم.

اولاً روشن باشد که این برادرمان که مقاله را قرائت کرد، مرادشان از دیدگاه اول، دیدگاه امام (رض) بود. جملاتی را که بعنوان شاخصهای این دیدگاه می‌آورد، عیناً عبارات امام است از این قبیل که : "فقه، توان حلّ همه‌ی مشکلات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی و در نتیجه توان هدایت جامعه‌ی بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی را دارد."

یا "فقه، تئوری واقعی و کامل اداره‌ی انسان و اجتماع، از گهواره تا گور است." و اصولاً شاخصه‌ی دیدگاه اول، "ولایت مطلقه فقیه" دانسته شده است.

در دیدگاه امام، «شارع» در مورد سرنوشت بندگانش و بویژه مسئله حاکمیت، سکوت نکرده و آن را مهمل نگذارده است. احکام اجتماعی برای تکامل انسان، وضع کرده و برای حاکمیت، شرائطی گذارده است. یعنی به نفع مردم و از فرط حسّاسیت نسبت به حقوق بشر، سختگیری زیادی در مورد حاکمیت به خرج داده است چون هرکسی لیاقت و حقّ آن را ندارد که بر سرنوشت و جان و



مال و آبروی مردم مسلط شود. مردم، اگر بدنبال فلاح و سعادت و کمالند، به ضرورت منطقی باید آن احکام و اهداف را تبعیت کنند. خداوند با اعلام شرائط حکومت، عملاً به مصادیق حاکم اشاره کرده و تشخیص آن را به عهده‌ی خود مردم یعنی مؤمنین گذارده تا از طریق نخبگان خود، مصادیق را بیابند و بیعت کنند. حاکمیت صالح اسلامی، اگر تابع احکام الاهی و ملتزم به حقوق مادی و معنوی مردم باشد، مشروعیت دارد و در غیر این صورت، نامشروع و ناصالح است و باید تضعیف یا اصلاح شود.

حاکمیتی که مسئول ساختن جامعه‌ای اسلامی و عادلانه است باید از بینش اجتهادی در اسلام و از توان تدبیر و مدیریت عقلانی و تجربه و محبوبیت مردمی و از تقویٰ و عدالت در امور فردی و حکومتی برخوردار باشد.

علاوه بر نکاتی که عرض شد، با پاسخ به چند توهّم دیگر که راجع به دیدگاه امام(رض) در این مقاله، صورت گرفته و نسبتهای عجیبی که به امام داده، عرائضم را خاتمه می‌دهم:

الف : صاحب مقاله، ادّعا می‌کنند که در دیدگاه امام، مردم، بلاواسطه یا بواسطه نمایندگانشان حق دخالت در اعمال ولایت یا نظارت بر اعمال ولیّ فقیه عادل را ندارند و در عزل و نصب ولیّ شرعی، هیچ حقی ندارند و با وجود فقاهت و عدالت، دیگر امکان امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حاکمیت اسلامی نیست و لذا به رسمیت شناختن چنین حقی برای مردم یا نمایندگان مردم، به منزلهٔ نفی ولایت و خروج مردم از عنوان شرعی "مولّی علیهم" است!!

* بنده در حیرتم که این نسبتها را از کجا می‌آورند؟ نه در قانون اساسی امام، نه در آثار مکتوب فقهی و نه در فرمایشات‌شان، هرگز عباراتی دالّ بر اینکه رهبر، قابل عزل و نصب نیست و مردم یا نمایندگان‌شان حقّ نظارت ندارند یا رهبر را نباید امر به معروف کرد و... وجود ندارد. امام صریحاً می‌گفتند که ولیّ فقیه اگر مرتکب معاصی شود، اگر حقوق شرعی مردم را تضییع کند، اگر به وظائف خود عمل نکند و اگر و اگر...، از ولایت، ساقط است و اطاعت او حرام است. قانون اساسی این نظام صریحاً از حق نظارت و حتی عزل و نصب رهبری سخن می‌گوید. مگر مجلس خبرگان، نمایندگان مردم نیستند و مگر عزل و نصب رهبر و یا نظارت بر رهبری و استیضاح رهبری، حق، بلکه وظیفهٔ مسلّم آنها نیست؟!

ب : ایشان "ولایت عامّه" و "ولایت مطلقه" را در مقابل هم قرار داده است که اینهم یک ادّعای جعلی و اختراع خود این دوستان است. حتی بر اساس تعریف‌هائی که ایشان خودش آورد، باز هم تقابلی نیست یعنی ولایت عامّه را یکجا به مفهوم ولایت بر همهٔ مردم جهان و یکجا به مفهوم تقیّد به احکام فرعیهٔ الاهیه، معنی کرد و ولایت مطلقه را به «فوق قانون» و «فوق شرع» بودن و نوعی توتالیتریزم، تفسیر کرده است.

عرض بنده، این است که علاوه بر اینکه این



موضع‌گیری، مطابق با شریعت هستند، زیرا تفوق و برتری خداوند، قدرت کلام معمولی را پشت‌سر می‌گذارد».[9]

دقت کنید «یک ذات و سه جوهر» یا «یک جوهر و سه شخص»! ذهن شما از این موضوع چه می‌فهمد؟ و یا چه می‌تواند بفهمد؟ چاره‌ای نیست جز اینکه دست به توجیهی بزنیم که: «برتری خداوند، قدرت کلام معمولی را پشت‌سر می‌گذارد» یعنی این قدرت خداوند است که به ما اجازه نمی‌دهد موضوع را بفهمیم و تصور کنیم و با کلام معمولی از آن سخن بگوییم!

ترتولیان، متألّه رومی قرن سوم میلادی در این باره می‌گوید:

«اینها (پدر ـ پسر ـ روح‌القدس) هر سه «شخص» هستند، یعنی موجودات خودآگاه و با بصیرتند. خداوند، یک ذات و سه شخص است و بدین گونه وحدت با تثلیث سازگاری دارد، چرا که وحدت مبدء و یگانگی ذات در کار است و پسر از «ذات پدر» بوده و روح‌القدس از پدر به طریق پسر می‌باشد. اما این روابط در مبدء، حاکی از جدایی نیست، زیرا همان‌گونه که پرتوی از آفتاب، و یا گیاهی از بذر صادر می‌شود، پسر نیز از پدر ناشی می‌گردد، و در این وحدت، روح‌القدس شرکت دارد».[10]

شما نه بعنوان یک مسیحی که این گونه مسائل را جزء موضوعات «مقدّس» و فوق چون و چرای بشری دانسته و خط قرمزی میان عقل و اندیشه‌اش و این گونه مسائل قرار می‌دهد، بلکه بعنوان یک انسان اندیشمند و تشنهٔ حقیقت که می‌خواهید این مسئله را بفهمید و بپذیرید، از متن فوق چه تصور و تصدیقی می‌توانید داشته باشد؟.

۲ـ مسیح: دیدیم که در اسلام، پیامبر، یکی از افراد بشر است که مسئولیت ابلاغ وحی به او واگذار شده است. اینک ببینیم که نقش مسیح در کلام مسیحی چیست؟

قدّیس آتاناسیوس، متکلّم معروف مسیحی در نیمهٔ اول قرن چهارم میلادی عضو شورای نیقیه که در تدوین کلام کاتولیک نقش مؤثری داشت در این باره می‌گوید:

«مسیح به عنوان پسر خدا، صورت الهی را که به واسطهٔ هبوط از بین نرفته بلکه بد شکل شده بود، بازسازی می‌کند».[11]

و قدّیس ایرینیوس (ق ۲ م) در کتاب «بر ضد بدعت‌ها» نقش مسیح را چنین بیان می‌کند:

«مسیح علیه دشمن ما می‌جنگد و هم او را که در آغاز خلقت در جریان حضرت آدم ما را به اسارت برده بود، شکست می‌دهد... زیرا همان‌گونه که همنوعان ما به واسطهٔ یک انسان مغلوب (یعنی آدم) به هلاکت رسیدند، پس ما هم می‌توانیم به وسیلهٔ یک انسان فاتح (یعنی عیسی) دوباره به سوی حیات، عروج کنیم».[12]

۳ـ رابطهٔ خدا و خلق: فرد مسیحی بر این باور است که او، از رهگذر مسیح (پسر) با خدا (پدر)، و در مسیح با همکیشان خویش، یکی می‌شود.[13] و این هم یک استدلال بر پدر بودن خدا: «قدّیس فرانسیس آسیزی، گرگ بیچاره‌ای را که بی‌تابانه آرزومند از هم دریدن و خوردن



تعریف، تعریفهائی شخصی و بی‌مبنا است تقابلی هم میان آنها وجود ندارد و ولایت مطلقه را هم تحریف کردند که توضیح خواهم داد.

ج : ادّعا می‌کند که در این دیدگاه، مردم، در مورد حاکمیت، ذیحقّ نیستند و احترام به مردم و انتخابات، در واقع، فقط صوری است و از باب اضطرار یا برای مقابله با تبلیغات دشمنان، به آراء عمومی رجوع می‌شود و اختیاراتی که به مردم داده می‌شود، فقط در این حدّ است که مردم مخیّر می‌شوند از میان فقیهان عادلی که در تعین و تشخیص ولیّ امر، هم مبنا هستند، افرادی را انتخاب کنند و فقیهان منتخب مردم، ولیّ امر را تعیین کرده یا تشخیص دهند و چه مردم، رأی بدهند، چه ندهند، ولایت فعلیّه برای ولیّ، به صرف تعیین فقهاء ثابت است. یعنی فقط برای بستن دهان دشمنان اسلام،انتخاب صورت می‌گیرد.



* اولاً این دوستان، گویا چشمشان را بسته‌اند. نه جهتگیری توده‌های مردم را می‌بینند و نه حتی قانون اساسی و روال انتخاب رهبری را مدّ نظر قرار داده‌اند. اگر مردم رأی ندهند، مگر اصلاً مجلس خبرگانی تشکیل می‌شود و رهبری تعیین می‌شود؟ رهبر، طی یک انتخاب دو مرحله‌ای از سوی مردم، تعیین می‌شود و دو مرحله‌ای بودن انتخابات، در همه‌جای دنیا هم مرسوم است و وجه دو مرحله‌ای شدن آن هم، حساسیّت مسئله و ضرورت تشخیص مصادیق و احراز ملاکهای پیچیده‌ای است که در مورد حق حاکمیت، در اسلام وجود دارد و محتاج به کارشناسی است. هرچه سختگیری در مورد شرائط رهبری، بیشتر باشد، بنفع مردم و حقوق مردم است. اسلام، در مورد حاکمیت، حساس است و سرنوشت مردم را به دست هر کسی نمی‌سپارد.

پس مردم، کاملاً ذیحقّ‌اند اما دایرهٔ این حقوق را «شریعت» معلوم کرده یعنی حق ندارند علیرغم شرط و شروط الاهی، کسی را به زعامت برگزینند. حق ندارند با افراد فاسق و ظالم و اهل دنیا بیعت کنند، حق ندارند از افراد بی‌کفایت، جاهل، بیسواد، خودخواه، بی‌تقویٰ، وابسته، عیّاش، غیرکارشناس و بی‌اراده، اطاعت کنند و ولایت‌پذیری در برابر فاقدین شرائط نظری و عملی، حرام است. اما در داخل حریم شرط و شروط الاهی، مردم کاملاً ذیحق‌اند و این حق، در قانون به رسمیّت شناخته شده و پایهٔ تئوریک این نظام است، پس احترام به آراء مردم، صوری و برای بستن دهن‌ها نیست بلکه این آراء، اگر رأی شارع را نقض نکند و با مسلمانی مردم، منافات نداشته باشد قطعاً نافذ و منشاء آثار شرعی و اجتماعی است.

عرض بنده این است که ولیّ فقیه با مردم، واقعاً نوعی قرارداد می‌بندند که البته آن را نمی‌توان وکالت نامید مگر در اموری که حوزهٔ اختیارات شرعی مردم است. در این قرارداد، یکطرف متعهد می‌شود که صادقانه و بطور جدی بدنبال اجراء احکام خدا و تأمین حقوق مادی و معنوی مردم و اجراء عدالت و تربیت و امنیت جامعه باشد بدون

هیچ امتیاز شخصی و دنیاطلبی، و طرف دیگر که مردم باشند، با این بیعت - که از طریق انتخابات آزاد خبرگان صورت می‌گیرد - تعهد می‌کنند که در چارچوب شریعت الاهی و مصالح ملّی از مقام «ولایت»، حمایت و تبعیت کنند و قانون‌پذیر باشند و البته در عین حال، هم مستقیماً و هم با واسطهٔ خبرگان نماینده خود، بر رهبر نظارت کنند که احیاناً از مسیر الاهی و از تعهدات خود، خارج نشود. این "ولایت" است و در عین حال، نوعی «قرارداد» هم می‌تواند بشمار آید. واقعاً یک تعهّد طرفینی است که البته نه مردم و نه امام، هیچیک نمی‌توانند از حریم اختیارات شرعی خود خارج شوند و همه نسبت به یکدیگر، التزاماتی متقابل دارند. رابطه، رابطهٔ مالک و مملوک، یا ارباب و رعیت نیست. رابطهٔ ایمانی و اخلاقی و حقوقی با ضابطه‌های کاملاً مشخص است.

البته، بی‌تردید، "صلاحیت" یک فرد برای تصدّی ولایت، چیزی نیست که با آراء مردم یا خبرگان، موجود یا معدوم شود و لذا چه مردم رأی بدهند و چه ندهند، شخص، صلاحیت برای رهبری را یا دارد و یا ندارد و اینها ربطی به هم ندارند.

اما فعلیت این ولایت، رسمی شدن و قانونیّت و نفاذ آن، البته به آراء مردم است، تا مردمی بودن و اطاعت‌پذیری را تأمین کند و این آراء، از طریق کارشناسان منتخب مردم (خبرگان)، تأمین می‌شود تا قید «کاشفیّت»، لحاظ شود یعنی صلاحیت فرد برای تصدی ولایت، توسط افراد مورد اعتماد مردم، احراز و اعلام شود. پیش از رأی مردم و اعلام نظر کارشناسان مردمی البته ولایت، قابل تحقق نیست گرچه صلاحیت آن باشد. البته «جعل» و «کشف»، دو نظریه است که ثمرهٔ عملیه در این مقام، نخواهد داشت.

د : می‌گویند که براساس دیدگاه امام، مشروعیت "فرد منتخب مردم" در هر سطح، متوقف بر امضاء و تنفیذ ولیّ فقیه است و یک شخص، منشأ مشروعیت کل نظام است و همهٔ نهادهای حکومتی و حتی قانون، با تنفیذ وی مشروع می‌شود و فوق قانون هم هست و فقط در برابر خدا مسئول است و هیچ نهاد بشری و قانونی حق نظارت بر ولیّ فقیه را ندارد و نظارت بر رهبری، استطلاعی است نه استصوابی و مافوق او، فقط خداست.

* **اولاً** ببینیم مسئلهٔ تنفیذ، از چه قرار است؟! تنفیذ در حکومت اسلامی، نه سنخیتی با توشیح ملوکانه در نظام شاهی دارد و نه یک امضاء تشریفاتی است.

بلکه اعمال حساسیت نسبت به رعایت موازین اسلامی و حقوق مردم است.

مسئله تنفیذ را باید در راستای مسئله "مشروعیت" فهمید. اگر در باب حق حاکمیت، نسبت به دغدغه‌های مکتبی، اهتمامی باشد، بی شک باید به "نظارت از ناحیهٔ رهبری واجد شرایط" تن داد و این نظارت، اگر تشریفاتی نباشد و



ضمانت اجراء داشته باشد، همین "تنفیذ" خواهد بود. ملاک برای تنفیذ یا عدم تنفیذ، تمایلات شخصی رهبری نیست بلکه تشخیص او و در راستای وظایف اوست.

ثانیاً ببینیم مفهوم نشئت «مشروعیت» از شخص، دقیقاً چیست و چه مقدار، اسلامی است؟!

متأسفانه دوستان، مدام از الفاظی استفاده می‌کنند که شباهت بلکه مطابقت "ولایت فقیه" را با نظام "سلطنت" القاء کنند. در باب غیر قابل قیاس بودن "ولایت مطلقه فقیه" با "سلطنت مطلقهٔ فردی"، رابطهٔ ولیّ‌فقیه با «قانون»، باید در فرصت دیگری به تفصیل سخن گفت اما اینجا چند تذکر عرض کنم.

اولاً) "ولایت مطلقه"، بعلت شباهت لفظی با "حکومت مطلقه"، متأسفانه قربانی بعضی سوء تفاهم‌ها و سوء تعبیرها شده است. ولایت فقیه، اساساً در تقسیم‌بندی مشهور علوم سیاسی، از سنخ حکومت مشروطه است نه حکومت مطلقه.



امام، بارها به لوازم این تفکر و مسئولیت رهبری اشاره کرده‌اند و صریحاً هم در کتاب ولایت فقیه فرموده‌اند. عین عبارت ایشان چنین است: (حکومت اسلامی نه استبدادی است نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره، مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم(ص) معین گشته است مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی، حکومت الاهی بر مردم است). (ولایت فقیه ص ۵۲ و ۵۳).

منتهی یک مشروطهٔ لائیک نیست که صرفاً مشروط به آراء بشری باشد بلکه در درجهٔ اول، مشروط به شروط الاهی است و حکومت یک فقیه عادل واجد شرایط، بشرطی مشروع است که احکام خدا و حقوق مردم و مقتضیات عدالت اجتماعی و مصالح امت اسلامی را رعایت کند.

راجع به مفهوم "مطلقه" توضیح خواهم داد که چرا هیچ ربطی به حکومت مطلقه ندارد. اجمالاً نه تنها ولیّ فقیه بعنوان یک شخص حقیقی، منشاء مشروعیت نظام و قانون و مناصب حکومتی نیست بلکه حتی مشروعیت و اختیارات خود بعنوان یک شخص حقوقی را هم، از ناحیهٔ خود ندارد و با کسب صلاحیتهای علمی و عملی، باید آن را بدست آورد و بنا به فرض، بدست آورده تا توانسته متصدی ولایت عامّه شود.

البته وقتی از مشروعیت اجزاء حاکمیت، مثل عزل و نصب‌ها و قوانین جزئی اداری و ... سخن به میان آید، طبیعی است که ابتدا باید ریشه را در اصل مشروعیت نظام، جست که به مسئله "حق حاکمیت"، مرتبط می‌شود و عرض کردیم که حق حاکمیت، مشروط به ضوابط اسلامی، مثل عدالت، فقاهت و توان مدیریت و ... است. به این معناست که می‌گویند حاکمیت، بدون حضور یک متفکر

دینی مجتهد و عادل و با تقوی در رأس آن، مشروع نیست. معنای این عبارت، آن نخواهد بود که شخص، منشاء مشروعیت یا فوق قانون است بلکه وجود آن ضوابط خاص و آن شخصیت حقوقی است که، شرط مشروعیت نظام است و این نکته‌ای روشن و بی اشکال است.

اما اینکه گفته شد که ولی فقیه در منطق امام«ض»، فقط در برابر خدا مسئول است و هیچ قانونی نمی‌تواند بر او نظارت کند، این هم یک تفسیر جعلی و نسبت دروغ است. نه تنها نظارت بلکه استیضاح و امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حاکمیت و حتی عزل رهبر، در شریعت و در قانون این نظام، پیش‌بینی شده و هیچکس منکر آن نیست. البته مفهوم کلامی "مسئولیت"، در واقع منحصر به محضر خداست و نه فقط در مورد رهبری بلکه همهٔ مردم، در پیشگاه خداوند مسئولیت شرعی دارند. اما مسئولیت بمفهوم حقوقی آن که مستلزم حق سؤال و نظارت و انتقاد و عزل باشد، کاملاً در قانون پیش‌بینی شده است و همهٔ مردم به نحو عامّ و خبرگان آنها بنحو خاص، چنین حقّی را دارند. البته نقد و استیضاح و عزل رهبری، قانونمند است و آداب عقلی و شرعی خاصّی دارند و این انضباط و قانونمندی انتقاد، در نظامهای لائیک هم جاری است. مافوق رهبر، فقط خداست، آری، امّا همین خداوند، حقوقی برای مردم بر ذمّهٔ رهبری (و بعکس) ثابت کرده که باید رعایت شود و مشروعیت نظام به رعایت آن حقوق گره خورده است.

این است که نظارت، ضامن اجراء باید داشته باشد. البته سخن درستی است و قانون هم پیش‌بینی کرده است که مردم، خبرگان خود را برمی‌گزینند تا آنها براساس ضوابط اسلامی و قانونی بر رهبر نظارت کنند.

اما اگر مراد آن است که رهبری باید در کلیهٔ تصمیمات خود، یک بیک از مردم یا از خبرگان اجازه بگیرند، حرف بسیار نامربوطی است یعنی نه شدنی است و نه در قانون آمده و نه حتی در نظام‌های غیر ولائی و غیر دینی، چنین است و با این وجود، اصولاً "رهبری"، دیگر معنا و امکان نخواهد داشت و این رهبری نیست. "نظارت بر رهبری، غیر از "دخالت در رهبری" است. اصولاً "رهبری" وقتی مفهوم می‌یابد که مردم، تبعیّت (در عین نظارت) کنند. معیار نظارت هم نظام حقوقی و اخلاقی اسلام است. ولی نباید و نمی‌توان جای رهبری و مردم را از حیث حقوقی، عوض کرد. در هیچ کجای دنیا هم حاکمیت چنین نمی‌کند و همانطور که شاه، نصیحت می‌کردند که سلطنت کند نه حکومت، حالا هم به ولی فقیه می‌خواهند که سلطنت کند نه ولایت. بعبارت دیگر، تنها نظارت استطلاعی داشته باشد و در هیچ موردی دخالت نکند !! اساساً امکان چنین استجازه و استصواب لحظه بلحظه هم نیست.

هـ: "ولایت مطلقه" فقیه را هم باید مسبوق به محکمات فلسفهٔ سیاسی اسلام، تفسیر کرد.



محکماتی از این قبیل که حاکم مستبد، طاغوت است و ولایت، سلطنت نیست، دو شبههٔ اصلی در باب "ولایت مطلقه فقیه" شده است که کاملاً از دو نقطه عزیمت متفاوت هم صورت گرفته است. و هر دو را هم امام، نظراً و عملاً پاسخ فرموده بودند. یکی استبدادی و سلطنتی بودن "ولایت مطلقه" است که با وجود مشروط بودن حاکمیت فقیه، حق نظارت عامّه و خبرگان، حقّ امر به معروف و نهی از منکر و استیضاح، حقّ عزل و بویژه شرایط بسیار صعب‌العبور «ولایت» و وظائف سنگین رهبری و ....، استبداد و حاکمیت مطلقهٔ فردی و سلطنت، را منتفی می‌کند.

شبههٔ دوم، اتفاقاً از منشاء بسیار متفاوتی صورت می‌گیرد و آن توهّم "فوق قانون" و "فوق شریعت" بودن رهبری است.

در اینجا البته اینجا بحث اختیارات حکومت و رهبری پیش می‌آید. اولاً اختیارات مربوط حاکمیت، اختیارات شخصیت حقوقی است نه حقیقی. البته این اختیارات را بالاخره اشخاص حقیقی‌اند که اعمال می‌کنند و تفکیک حقیقی از حقوق، یکی تفکیک اعتباری است اما در واقع، همین تفکیک است که منشاء و حدود این اختیارات را معلوم می‌کند و مطلقه بودن ولایت را هم توضیح می‌دهد. شخصیت حقیقی، منشاء و زمینهٔ شخصیت حقوقی فرد است و در عین حال، مجرای اِعمال حقوق و اختیارات شخصیت حقوقی هم هست و لذا تفکیک این دو از یکدیگر در موارد بسیاری، اعتباری است.

پس ولایت فقیه، به مفهوم ولایت "نهاد حاکمیت" است اما این حاکمیت را فقیه است که اعمال و نمایندگی می‌کند و بدون نظارت و اجازهٔ او، قابل اعمال نیست. لذا "ولایت مطلقه"، درست است که متعلق به شخصیّت حقوقی "فقیه" یعنی نهاد "دولت اسلامی" است، اما قائم به شخصیت حقیقی "فقیه" است و اگر این دولت و نهاد حکومت، "فقیه عادل" را در رأس تصمیم‌گیری نداشته باشد و تصمیماتش توسط مجتهد عادل، تنفیذ نشود، مشروعیت ندارد. پس مراد از اختیارات مطلقه، این نیست که ولیّ فقیه یا حاکمیت، حق ظلم کردن و قانون شکنی و تجاوز به حریم شرعی افراد شهروند یا سلب حقوق آنها را دارند، یا حق معصیت کردن و نقض احکام الاهی و تصمیم‌گیری برخلاف مصالح ملی را دارند.

معیار تصمیم‌گیری‌های "ولیّ فقیه"، معیارهای دینی و عقلی است. اینجا حوزهٔ "منافع شخصی" ولیّ‌فقیه یا امتیازات مادّی او نیست. اگر حاکم، بر اساس این معیارها موضعی بگیرد که اصولاً از ولایت، ساقط است یعنی فاقد عدالت شده است. اگر احراز شود که فقیه، بر اساس نفسانیت و عصبیت و خودخواهی و دنیاطلبی، (العیاذبا ...) موضع می‌گیرد، اصولاً حکومت او نامشروع است و باید تضعیف یا برانداخته شود یعنی ابتدا استتابه و سپس عزل او واجب است و اطاعت و حمایت از او حرام می‌باشد. پس این اختیارات، بر محور



"مصالح امّت" (آنهم با تعریف اسلامی "مصلحت" نه با تعریف لائیک و مادّی آن) است که رهبری صالح و مجتهد پس از مشورت با نخبگان و صاحبنظران و کارشناسان، به تشخیص می‌رسد و آن را براساس اعتقاد به معارف اسلامی و التزام به اخلاق و احکام اسلامی، اعلام و اعمال می‌کند.

البته در حوزهٔ مباحات اوّلی، می‌تواند براساس همان مصالح عقلی و اهداف اسلامی، جعل احکام حکومتی کند، برخی مباحات را منع یا الزام کند. که اینها احکام حکومتی و موقتی و تابع مصلحت سنجی‌های کارشناسانه و لازمهٔ حاکمیت است. دوم اینکه در موارد خاصی، گاه تزاحم میان مصالح یا قوانین با یکدیگر پیش می‌آید. اینجا چه باید کرد؟! عقلاً و شرعاً باید اهمّ را بر مهم ترجیح داد. ملاک اهمیت هم در تعامل شرع و عقل، پس از تأمل و مشورت بدست می‌آید و نهایتاً تشخیص آن با رهبری و در ذیل رهبری، با "مجمع تشخیص مصلحت" است.

ولایت مطلقهٔ فقیه، همین است و نه چیز دیگری.

توجه داشته باشیم که این اختیارات در نظامهای لائیک هم برای حاکمیت، تثبیت شده است. با این تفاوت که ملاک این تشخیص و ترجیح‌ها و قانونگذاری‌ها در حکومتهای استبدادی، شخص سلطان و تمایلات و منافع اوست و در حکومتهای دمکراتیک، ظاهراً آراء عامّه است (و در واقع، الیگارسی کمپانی‌های سرمایه‌داری و سلاطین رسانه‌های تبلیغاتی) و در حکومت اسلامی، این ملاک، مجموعهٔ آموزه‌های دینی (نه فقط احکام فرعی فقهی) و مسلّمات عقلی است.

پس ملاحظه می‌کنید که اختیاراتی که "مطلقه" می‌نامیم، اصلاً جزء لوازم عقلی "حاکمیت" است و در همهٔ حاکمیتهای دینی و لائیک (اعم از استبدادی و شورائی) وجود دارد و "ولایت فقیه" (و هیچ حاکمیت دیگری)، اگر مطلقه (به این معنا که عرض کردم) نباشد، اصولاً قابل اعمال نیست. ولایت "غیر مطلقه" فقیه، چیزی مثل حکومت طالبان می‌شود که در آن، اجتهاد و "اصلی - فرعی" سازی، وجود ندارد و لذا آن حکومت دینی، در رأس حاکمیت احتیاجی به مجتهد عادل ندارد. حال آنکه، حکومت دینی، صرفاً چیدن آجرهای قانون مدنی یا احکام فرعی شرعی بر روی یکدیگر نیست بلکه به علاوه، "مهندسی احکام" است یعنی نوعی معماری جامعهٔ دینی و اولویت‌بندی اجرائی احکام است. البته مصلحت سنجی، خارج از دایرهٔ شریعت نیست و "مصلحت نظام" شیعه، با استحسان و قیاس و ... واقعاً تفاوت دارد و گرچه طبق بعضی از تعریفهائی که از مصالح مُرسله فتح و سدّ ذرائع شده، مشابهتهائی دارد، لذا اظهار شعفی هم که رویکردهای سکولار از فرمایشات امام در باب "مصلحت نظام" کردند بی‌مورد است چون گمان کردند که این مصلحت نظام اسلامی، همان "منافع ملی" در قاموس لیبرال است و لذا گفتند که ولایت مطلقه فقیه، تشریع در عرض



شریعت و لذا نوعی سکولاریزاسیون حکومت شرعی است. آقایان خیال کردند که "حق تأخیر اجرای یک حکم شرعی فرعی" به مفهوم تعطیل بلکه نسخ شریعت و حذف احکام الاهی از صحنهٔ حاکمیت به بهانهٔ "منافع ملی" است. هرگز چنین نیست، بلکه این حق را خود شریعت و خود قانون اساسی، به مجتهد عادل در رأس حاکمیت داده است و حاکمیت رسول ا... (ص) و علی (ع) هم از این حق، بارها استفاده کردند یعنی اجراء یک حکم را به خاطر اجراء یک حکم مهمتر دیگر اسلامی یا به علت یک مصلحت مهمتر، موقتاً به تأخیر انداختند. این قربانی کردن "شرع" بپای "مصلحت" نیست بلکه رعایت منطقی مصلحت‌سنجی‌هاست که در خود شریعت لحاظ و پیشبینی، بلکه توصیه شده است و به مقام اجراء مربوط است نه تشریع.

اولویت بندی‌های حاکمیت صالح، به معنی قانون شکنی یا حذف شریعت نیست. روال اصلی حاکمیت، رعایت قانون اساسی بلکه قوانین جزئی کشور است. لذا رهبر حق ندارد حتی قوانین عادی راهنمائی و اجرائی را در مسائل شخصی خود زیر پا بگذارد و نمی‌گذارد. بلکه بیش از دیگران، اهل رعایت و احتیاط است. پس محاسبات و اختیارات حکومتی غیر از منافع شخصی است و به این معنی،رهبر، فوق‌قانون نیست، چه رسد به فوق شریعت !!

مصلحت، علی الاصول در رعایت شرع و قانون اساسی است اما اگر در شرائط خاصّی، مصالح خاصّی پیش آید که برای رعایت حقوق مهمتر مردم یا احکام مهمتر الاهی مثل حفظ اصل "نظام عادل"در مواردی که واقعاً خطرات جدی‌تری آن را تهدید کند، عقلاً و شرعاً می‌توان یک قانون مدنی یا حکم شرعی را که با آن مصلحت مهمتر در تزاحم است، موقتاً اجراء نکرد و همه می‌دانیم که این، نه استبداد است و نه سکولاریزم و نه هوای نفس. زیرا در ولایت مطلقه فقیه، حاکم، فقیهی است تابع احکام فرعی الاهی اعمّ از اولی و ثانوی است ولی چون اصل تشکیل حفظ حکومت اسلامی، خود یک حکم، اولیه شرعی بلکه اهمّ احکام است، در مقام تزاحم با احکام فرعی دیگر، اعمّ از عبادی و غیر عبادی، در مقام اجراء اولویت می‌یابد و این خودش هم حکم الاهی است و در قانون اساسی هم تعبیر "ولایت مطلقه" آمده و این اختیارات قانونمند شده است. نباید میان "مزایای شخصی" با "اختیارات حکومتی" خلط کرد، چنانچه نباید میان "منافع شخصی حاکم یا هیئت حاکمه" با "مصالح اسلامی جامعه و نظام" خلط کرد.

مثلاً امر دائر است که حکومتی بماند تا احکام اسلام را اجراء کند یا این حکومت، قربانی اجراء فقط یکی از صدها حکم شود. واضح است که اجراء ۹۹ حکم بر اجراء یک حکم، مقدم است. پس ولیّ‌فقیه، در عرض احکام شرع (یا بالاتر از آن !!) جعل حکم نمی‌کند بلکه از اختیارات حکومتی مشروع خود بهره می‌برد. اختیارات



حکومتی، معصوم و غیر معصوم ندارد زیرا وظائف حکومت اسلامی، وظائف روشنی است که بدون آن اختیارات قابل اعمال نیست البته شخصیّت حقیقی هیچکس با معصوم، قابل قیاس نیست ولی مسئولیتها و لذا اختیارات حقوقی حاکم غیر معصوم، شعبه‌ای از همان اختیارت معصوم است.

البته قبول داریم که این اختیارات حکومتی، شدیداً قابل سوء استفاده و سوء فهم نیز هست چون به بهانهٔ مصلحت، احکام خدا و حقوق مردم را احیاناً تعطیل نکند که هم حاوی استبداد و هم سکولاریزم خواهد بود و لذا مسئله حساس است اما این آفت را به انحاء دیگری باید مهار کرد نه با سلب اختیارات حاکمیت. چون حاکمیت بدون این اختیارات، قادر به انجام وظائف خود نیست. مهار حاکمیت، علاج دیگری دارد و به مسئله حق حاکمیت و مشروعیت و نظارت بر حاکم و... مربوط می‌شود و در آن حوزه‌ها باید و می‌توان حاکمیت را مهار کرد منتهی این مهار، باید ممهور به مهر ضوابط اسلامی باشد.

بنابراین، "مطلقه بودن" ولایت، به مقام تشریع مربوط نیست، بلکه نوعی برنامه‌ریزی عملی و مدیریتی است. از طرفی، رابطهٔ ولی فقیه با قانون، هم روشن است. در مسائل شخصی، "ولیّ فقیه" کاملاً و بدون استثناء، تابع قانون و با دیگران، مساوی است و اما در باب اختیارات حکومتی، البته با بقیه تفاوت دارد چون وظائف بیشتری از دیگران دارد و در دنیا و آخرت، مسئول حقوق مردم است.

البته در حکومت هم علی‌الاصول، قانون اساسی، ملاک است اما خود قانون اساسی، مشروعیتش را از کجا آورده است؟ شریعت الاهی، خاستگاه این قانون است. در چنین مواردی، حاکم حق هیچ تخلّفی ندارد. البته موارد خاصّی در قانون هست که مثلاً به ساختار اجرائی حاکمیت و مدیریت مربوط می‌شود که جنبهٔ ابزاری برای ابعاد محتوائی و اسلامی قانون را دارد. در این موارد با روالی که در خود قانون هم پیشبینی شده، می‌توان تجدید نظر کرد بعلاوه که اختیارات ویژهٔ "بحران" هم مثل هر حکومتی در حکومت اسلامی هم ملحوظ است. اگر صلاحیت رهبری هست، حق تشخیص مصلحت را دارد چون این حقّ، اصولاً یک حقّ حکومتی است.

رهبری پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت و توجیه کردن جامعه، می‌تواند یک قانون را اجراء نکند و این حقّ هم در خود قانون پیشبینی شده و در قانون اساسی از "ولایت مطلقه" - به همین مفهوم - صریحاً نام برده شده است و لذا از این موارد هم نمی‌توان تعبیر به قانون شکنی کرد و این اختیار، یک اختیار قانونی و مشروع است. یک مثال ساده، برای مفهوم صحیح "فوق قانون بودن" یا "مصلحت نظام" اختیارات افسر راهنمائی بر سر چهارراه است که در صورت کور شدن گرهٔ ترافیک، می‌تواند موقتاً قانون چراغ قرمز را تعطیل کند و دستورات فوق قانون بدهد تا مشکل حل شود. این یک اختیارات عقلی برای



همهٔ مدیریت‌هائی است که باید حقّ مانور داشته باشند. هرگز هم قانون شکن و مستبد تلقی نمی‌شود.

بنده برای اینکه مستند کنم که این طرز تفکر دقیقاً چه می‌گوید، عین عبارت ایشان را می‌خوانم. ملاحظه کنید که چه نسبتهائی را به مکتب سیاسی حضرت امام (رض) می‌دهند. این آقا می‌نویسند که در دیدگاه اول ؛

۱- «مردم در تمامی شئون کلان سیاسی و امور عمومی به ویژه در تعیین خطوط کلی سیاسی جامعه، فاقد اهلیت و ناتوان از تصدّی دانسته می‌شوند.»

* بنده می‌پرسم اگر مکتبی برای حاکم و حاکمیت، "شرط عدل" و "آگاهی" و "التزام" به اسلام را نهاد، آیا معنی‌اش آن است که مردم را نااهل و ناتوان می‌داند؟! ثانیاً مگر در کدام حاکمیت غیر دینی، همهٔ مردم در همهٔ شئون کلان سیاسی و امور عمومی و تعیین خطوط سیاسی جامعه و در کلیهٔ برنامه‌ریزیها و سیاستگزاری دولت خود مشارکت مستقیم و دخالت می‌کنند؟! اصلاً حاکمیت، دیگر به چه معنی خواهد بود؟! و ثالثاً آیا واقعاً در کجای سیرهٔ امام یا فرمایشات ایشان و سایر منادیان ولایت فقیه، چنین تحقیری نسبت به مردم شده است؟! در دیدگاه امام «رض»، در حیطهٔ توانائی‌ها و وظائف و نیاز خود، هر یک از مردم و مسئولان، حدودی و حقوقی دارند که معلوم است.

۲- صاحب مقاله گفت که در دیدگاه امام «رض»، «مردم در ادارهٔ امور سیاسی و تدبیر مسائل اجتماعی بر مبنای اهداف و احکام اسلامی، با فقیهان هم سطح نیستند».

* باز می‌پرسیم که ولایت فقیه به کنار، آیا در یک جامعه لائیک، همهٔ صنوف و اقشار در همهٔ امور و مسئولیتها با یکدیگر و با حاکمیت، مساویند؟! آیا تفکیک وظائف و اختیارات نمی‌شود؟ آیا تقسیم کار، عمل غیر معقولی است؟! آیا سایر مردم، مثلاً اطباء، مهندسان، کارگران، بازاریان و کارمندان در ادارهٔ کشور و تدبیر مسائل اجتماعی، همگی با یکدیگر و با مدیران کشور، مساوی یعنی صاحب وظائف و اختیارات یکسان و توانائی‌های یکسانند؟!

و اما در نظام اسلامی، خود صاحب مقاله، ابتدا نوشت که تدبیر امور بر مبنای اهداف و احکام اسلامی باید باشد ولی حالا که به مقتضیات و ملزومات عملی همان ایده می‌رسد ناگهان بعد از عدم تساوی غیر فقیه با فقیه، اظهار تعجب می‌کند. مگر فقیه کیست و چه می‌کند؟! فهم و دسته‌بندی این احکام، همان کاری است که فقیه می‌کند و معلوم است که غیر فقیه در این باب، با فقیه، مساوی نیست، نه توانائی مساوی و نه وظیفهٔ یکسان ندارند. اگر مساوی باشند مفهومش آن است که بود و نبود فقه و فقاهت، علی‌السّویه است.

۳- می‌گوید که در دیدگاه امام «رض» : «مردم در نصب و عزل حاکم، دخالتی ندارند و حاکم،



منصوب خداست نه منتخب مردم».

* این نسبت هم دروغ است. مردم، در یک انتخابات دو مرحله‌ای، رهبر را بر سر کار می‌آورند و با او بیعت می‌کنند و از طریق نمایندگان خبرهٔ خود که حقّ عزل هم دارند، بر رهبر نظارت می‌کنند. اما مهم این است که ملاک این عزل و نصب‌ها، به دلخواه افراد و یا با معیارهای لائیک و غیر الاهی نیست بلکه ملاک عزل و نصب‌ها، مشروعیتها و سلب مشروعیتها، شرع اسلام است که ضامن حقوق مردم و حکم الاهی می‌باشد.

بنابراین در پاسخ این سؤال که حاکم، انتصابی یا انتخابی است؟! باید گفت که هم نصب الاهی و هم انتخاب مردمی، توأمان است. از طرفی، نصب الاهی است چون "شرائط حاکم" را خداوند بیان فرموده و لذا در عصر غیبت، به نصب عامّ، حدود و شاخصه‌ها را بیان فرمود و لذا به هر حاکمیتی راضی نیست. از طرف دیگر، به انتخاب مردم است چون این مردمند که طی انتخابات دو مرحله‌ای" رهبر را به رهبری بر می‌گزینند. منتهی این انتخاب در چارچوب موازین شرعی باید باشد پس رهبری، هم منصوب خداوند (به نصب عامّ) و هم منتخب مردم است.

۴- ایشان به دیدگاه امام«رض»، نسبت می‌دهد که: «مردم، حق دخالت در اعمال ولایت و یا نظارت بر اعمال حاکم را ندارند».

* می‌پرسیم که دخالت در اعمال ولایت، یعنی چه؟! اگر مراد، مشارکت در مسائل سیاسی و پیشبرد امور اجتماعی است، نظام اسلامی قطعاً نظامی مردمی و متکی به ایمان و مشارکت مردم است و اینهمه انتخابات پیاپی، تنها یکی از مظاهر مهم این مشارکت است. ولی اگر مراد، دخالت در رهبری است، اساساً یک دعوی غیرمنطقی است و با تفکیک وظائف، منافات دارد. باز نظامهای لائیک را مورد ملاحظه قرار دهید. آیا مردم، بجای رئیس جمهور تصمیم می‌گیرند؟! آیا مردم، کار پارلمان را و پارلمان، کار دادگستری را و دادگستری کار ارتش را می‌کند؟! مشارکت، مقوله‌ای است و هرج و مرج، مقولهٔ دیگری است.

"نظارت"، مبحث مهمی است و ما تکلیفش را روشن کردیم که در نظام ولایت مطلقه فقیه، نمایندگان مردم، نه تنها حق، بلکه وظیفهٔ نظارت بر رهبری را دارند و فلسفهٔ مجلس خبرگان، اصولاً همین است.

۵- می‌گوید که در این دیدگاه: «مردم، طرف عقد با حکومت نیستند تا حق شرط ضمن عقد از قبیل تعهد به قانون اساسی داشته باشند».

* اولاً مسئله حاکمیت، صرفاً در قالب یک عقد و قرارداد، قابل تفسیر نیست، چون مسئله حاکمیت، مسکوت از سوی شارع نیست بلکه احکام و حدود و حقوق روشنی از سوی شارع در باب حکومت و شرائط و وظائف و اختیارات آن وجود دارد که مسلمانان، طبق منطق مسلمانی خود، باید آن را رعایت کنند. پس هرگونه قرارداد و توافق میان حاکم و مردم قاعدتاً در چارچوب



۳) پلورالیزم دینی که در واقع به‌نام "تساوی ادیان"، به انکار همهٔ ادیان می‌انجامد، این نگاه به اخلاق، شریعت و کلام و فلسفه را مدیون آموزه‌های "هیوم. کانت" در علم المعرفهٔ غربی است و "لاادری‌گری" و تکثرگرائی خود را از ترکیب "لیبرالیزم و مسیحیت" وام گرفته است. محصول این ترکیب، الاهیات پروتستانی بود که مبتنی بر تردیدی بنیادین در کلیهٔ نظریه‌پردازیهای عقلی و استدلالهای الهیّاتی، ارجاع تعارضات متون "عهدین" با علوم طبیعی و تاریخی به تفاسیر اصطلاحاً غیر ارتدوکسی و تمرکز دادن دین در یک "تجربهٔ روانی از دینداری"، گسترش راههای "نجات" به نحوی که به نفی آموزهٔ "صدق" بیانجامد، تأکید بر گرایش عام و مشترک بین الادیان در مورد مبهم‌ترین معنای "امر نهائی"[۸] و فرعی (بلکه بی‌اهمیت) ساختن مضمون ایمان و مناسک و دکترین الهیّاتی دین، می‌باشد.

۴) نقطهٔ عزیمت پلورالیزم دینی در جهان مسیحی ـ لیبرال، آموزهٔ "نجات"[۹] بود. "جان هیک" کشیش فرقه "پرس بی‌تری" است. پرسبیترین‌ها[۱۰] بدان دلیل که قائل به شیوهٔ خاصی در مدیریت مشایخی کلیسا بودند، از سایر فرقه‌های پروتستان انشعاب کرده‌اند. و با آنکه در اعتقادنامهٔ "وست مینستر"، اغلب مفاد اعتقاد نامه‌های نیقیّه و حواریّون (مربوط به پیش از انشعاب کلیساها) را پذیرفتند، اما پیامبر را، پیام آور و سخنگوی خدا یا "قلم خدا"[۱۱] ندانسته و "وحی" را نه کلماتی الهام شده بلکه شخص مسیح (ع) می‌دانند. از آئینهای هفت گانه، به "شام خداوندگار" و "تعمید"، پایبندند گرچه تعمید را برای رستگاری، ضروری نمی‌دانند. عیسی پسر خداست که برای رستگاری بشر بصورت انسان درآمده پس خدای حقیقی و پسر حقیقی است !! تثلیث، سه تجلّی است و اشخاص[۱۲] را باید به اقنوم‌ها[۱۳] تأویل کرد. مریم، مادر خداوندگار است و تجسم[۱۴]، دقیقاً بدین معنی است که خدا بصورت جسم در آمده و در قالب عیسی به انسان بدل شد.



معذلک و علیرغم این عقائد کلامی جازم، در پاسخ به [دغدغهٔ نجات]، جان هیک، تنها راه را در ترک "دغدغهٔ حقیقت و صدق" دید. از سویی دیگر یک پرسبیتری پروتستان، معتقد است که رستگاری و نجات، با اعمال صالح و مجاهدت و تلاش آدمی حاصل نمی‌شود. تنها باید به قربانی شدن مسیح ایمان داشت و رستگاری را تنها در "قربانی رهائیبخش"[۱۵] یعنی عیسی مسیح می‌توان جست. از زیربار گناه مشارکت تکوینی با گناه اصیل آدم، جز با تصلیب و رنج عیسی نمی‌توان رها شد. پس مناسک، عقائد و اعمال، هیچیک نقش جدّی در رستگاری ایفاء نمی‌کند.

آنچه مهم است، تنها سهیم شدن در "فدیهٔ عیسی" است اما لزومی ندارد که این عمل، آگاهانه انجام گیرد.

گوسفندان بود به لفظ «برادر گرگ» خطاب کرد. این برادرانگی، پدرانگی خدا را بر ما مکشوف می‌دارد و به ما می‌نمایاند که خدا پدروار است و وجود دارد.»[۱۴]

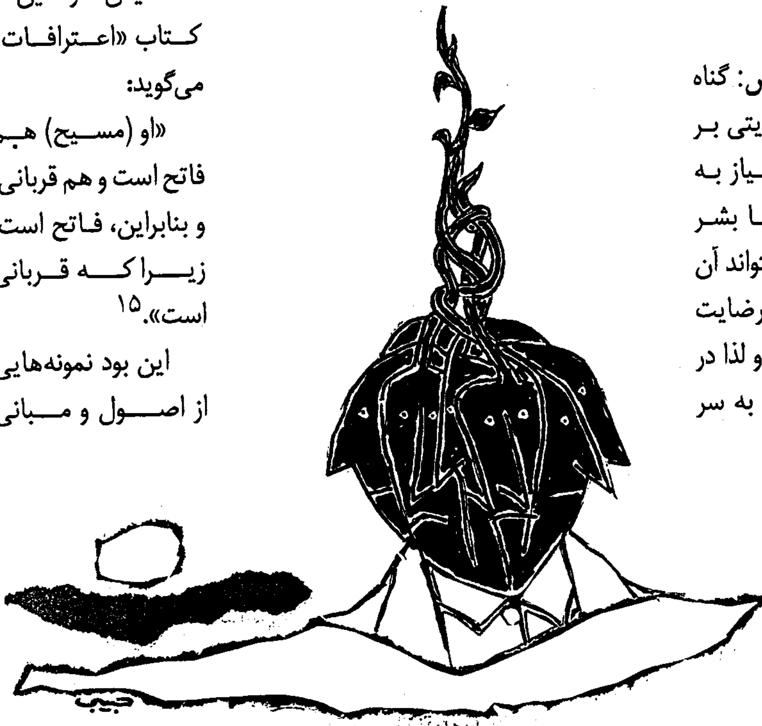
۴ـ گناه و آمرزش: گناه در نظر مسیحیان، جنایتی بر علیه خدا بود که نیاز به رضامندی داشت. اما بشر عاجز است از این که بتواند آن چنان که باید و شاید، رضایت خدا را جلب نماید، و لذا در تحت محکومیت الهی به سر

کامل، خود را به خاطر او قربانی کرد. از این رو، تاکید عمدهٔ آنها بر صلیب است.

قدّیس اگوستین در کتاب «اعترافات» می‌گوید:

«او (مسیح) هم فاتح است و هم قربانی، و بنابراین، فاتح است، زیرا که قربانی است».[۱۵]

این بود نمونه‌هایی از اصول و مبانی



می‌برد که از آن هیچ گریزی نیست، مگر این که خدا خودش مداخله نموده و هم قانون خویش را مورد حمایت قرار داده و هم دین خود را بپردازد. از نظر غربیان دقیقاً این همان چیزی بود که خداوند در حق مسیح انجام داده بود، مسیح همان کسی است که گناه بشر را بر دوش گرفته، و با رضایت

غیرعقلانی و نامعقول یک دین: «یک ذات و در عین حال سه شخص» و «هلاکت همهٔ انسانها بواسطهٔ یک انسان مغلوب (آدم)» و «نجات همهٔ آنها بوسیلهٔ یک انسان فاتح (مسیح)» و «مسیح، هم فاتح است و هم قربانی» و «اتحاد همهٔ انسانها از رهگذر مسیح با خدا» و «اتحاد همهٔ انسانها در

شریعت باید باشد. اگر عقدی هم باشد، همان بیعت است که حاکم و مردم، هرکدام نسبت به دیگری حقوقی و وظائفی دارند و باید رعایت کنند. در این ضمن، هر شرط مشروعی هم بگذارند، لازم الرّعایه از جانب طرفین است.بدون آن که لازم باشد حاکمیت را نوعی "وکالت" از طرف مردم بدانیم. تعهّد دو جانبه هست اما "وکالت" نیست.

و اتفاقاً شرط و شروط بسیاری در قانون آمده که طرفین باید ملتزم باشند. "حدود" بسیاری وجود دارند که ولیّ‌فقیه، ملزم به رعایت آنهاست. در باب قانون اساسی هم توضیحاتی قبلاً عرض کردم و اجمالاً باید میان منطوقات ثابت شرع و روشهای اجرائی که مکانیزم‌های عقلی و تجربی بشری و اجتهادبردار و متغیر است، در قانون اساسی تفکیک کرد. پس این استنتاج هم غلط و تحمیلی است.

۶- می‌گوید در این دیدگاه: «مردم دائماً تحت ولایت هستند نه ادواری و موقّت».



* خوب! اگر "ولایت فقیه"، رژیم درستی است، چرا زمان‌بندی کنیم؟! اگر هم مشروع نیست، حتّی برای یک لحظه‌اش هم نامشروع است. البته مراد آقایان، این است که چرا زمان و لایت فقیه، محدود و ادواری نیست؟! احتمالاً می‌خواهند از آن، نوعی استبداد را نتیجه بگیرند. اولاً وقتی شرائط و ضوابط حاکمیت و ولایت، روشن است و نظارت هم وجود دارد، به محض تخطّی و تخلف احتمالی، شرعاً منعزل می‌شود و قانوناً هم توسط خبرگان نمایندهٔ مردم، براساس معیارهای شرعی، عزل می‌شود و اگر شرایط ولایت، باقی است پس حق ولایت و حاکمیت هم باقی است و اگر شرائط منتفی شود، مشروعیت هم منتفی می‌شود، چه یکساعت از شروع حاکمیت گذشته باشد چه دهسال و چه بیشتر.

اساساً توقیت، نه لازم و نه مفید است و چرا دهسال! چرا پنجسال نه؟! چرا پنجاه سال نه ؟! چه ملاکی در کار است؟ البته توقیت، مانع شرعی ندارد ولی حق نداریم فرد ذیصلاح را صرفاً بخاطر سپری شدن مقداری زمان، فاقد صلاحیت بپنداریم و امت را از وجود وی محروم کنیم و یک فرد ناصالح را تا موعد مقرّر تحملّ کنیم.

اما از این بالاتر می‌خواهم عرض کنم که حساسیت و سخت‌گیری نظام ولایت فقیه، خیلی بیش از اینهاست که با یک توقیت، مسئله را فیصله یافته تلقی کند. چون در قانون ولایت فقیه، به محض آن که حاکمیت، شرائط و صلاحیت خود را از دست دهد، فاقد مشروعیت می‌شود و لازم نیست چند سال صبر کنند تا دوران قانونی به پایان برسد. توقیت، کارساز نیست. باید مکانیزم نظارت را طبق شریعت و عقل و تجربه، تقویت کرد والا چه بسا رئیس جمهورهای ظاهراً موقت و عملاً مادام العمر را شاهدیم. پس اگر مکانیزمی برای کنترل فساد نداشته باشیم، زمان، دردی را دوا نخواهد کرد. البته حق خطا کردن تا حدودی برای هر حاکمیت، محفوظ است و حتی انحرافات

جزئی که با تذکر و نقد، قابل اصلاح باشد، تحمل شدنی است و نمی‌توان توقع عصمت داشت. اگر حاکمیتی فاسد شود، از موانع زمانی و قانونی هم براحتی عبور می‌کند و واقعاً احتیاجی به اختیارات فوق قانون یا فرصت‌های مادام العمر ندارد. پس اهرم "نظارت" و "نقد" را باید تقویت و دقیق کرد و گرنه محدودیتهای زمانی و بخشنامه‌ای، چندان مؤثر و سرنوشت ساز نیست. در مورد رئیس‌جمهور هم همین است.

مقاله نویس محترم، بعد از این نسبتها به دیدگاه اول، تصریح می‌کند که : بنابراین، مشارکت عمومی در دیدگاه اول، منتفی است. یعنی دین در دیدگاه اول، قابل جمع با توسعه سیاسی و آزادی و مشارکت عمومی نیست و تکلیف دینی با آزادیهای سیاسی و آراء عمومی متعارض است و قائلین این دیدگاه، مشارکت مردم را نه لازم می‌دانند و نه مفید!!

سپس به دیدگاهی که ظاهراً مورد قبول ایشان و همفکرانشان است یعنی دیدگاه سوم، می‌پردازد و پایان بحث ما هم اشاره‌ای اجمالی به شاخصهای همین رویکرد است. این دیدگاه، تلفیقی از اظهارنظرهای آقای دکتر مهدی حائری و آقای سروش است و البته دچار تناقض هم هست. اینک ما به منشاء و مأخذ آن و ارتباطاش با فلسفه‌های سیاسی دیگران (در غرب و ..) کاری نداریم و می‌خواهیم ببینیم اصولاً این چه نوع حکومت دینی است ؟

از طرفی می‌گوید حکومت، عقد و معاهده‌ای بین شهروندان با عاملان خدمات عمومی براساس شرط ضمن عقدی به نام قانون (اساسی) است. بسیار خوب! این تعریف شناخته شده‌ای در باب حکومت در تفکر لیبرال است و یکی از قدیمی‌ترین و بدوی ترین قرائات "قرارداد اجتماعی" در غرب است که در کتاب "حکمت و حکومت" جناب آقای دکتر حائری و مقالات آقای سروش هم آمده است. در ادامه این تعریف می‌گوید: مردم بر جان و مال و سرنوشت خود مسلطاند و لذا سامان سیاسی جامعه، حقّ مسلم آنان است که تعبیری از همان "مالکیت مشاع شخصی" آقای حائری است.

از طرف دیگر می‌گوید تدبیر عقلانی جامعه، مشروط به دو شرط است: یکی سازگاری با اهداف متعالی دین و دیگری عدم ناسازگاری با احکام شریعت.

بنده می‌پرسم که آیا همان (باصطلاح آقایان) "قرائت توتالیتر" از ولایت فقیه و حکومت اسلامی، مگر واقعاً به بیش از این دو شرط می‌اندیشد؟ کافی است که مدیریت یک کشور، تابع اهداف و احکام شریعت باشد تا اسلامی دانسته شود و اصولاً ولایت فقیه امام (رض) هم بدنبال چیزی بیش از تحقق همین دو شرط نیست. منتهی سئوال اصلی اینست که تحقق همین دو شرط، بدون اختیارات حکومتی و بدون ولایت فقیه، آیا امکان دارد؟! آیا با آن تعریف جنابعالی، آن دو قید، تحقّق می‌یابد.

اگر از صاحبان این گرایش بپرسید پس در کجای این تعریف از حکومت، می‌توان سراغ



اسلام را گرفت؟! حداکثر مجال و فضائی که می‌دهند، این است که یک شورای روحانی، نوعی نظارت بر قوانین مجلس داشته باشد و بس.

در واقع، در این نظام سیاسی، اولاً "ولایت فقیه"، بمعنی حکومت و نظام سیاسی، منتفی است یعنی وجود فقیه عادل جامع الشرائط، در رأس نظام و بعنوان زعیم و سیاستگزار و مراقب، حتی با این اختیاراتی که در قانون اساسی آمده، منتفی است. تنها علامتی که برای اسلامی بودن نظام، در نظر گرفته می‌شود و به عقیدهٔ این دوستان، کفایت هم می‌کند، آن است که فقط چیزی مثل شورای نگهبان در مجلس باشد و آنها هم با انتخابات عمومی، گزینش شوند بنابراین رهبری، نه در تعیین شورای نگهبان و نه در تنفیذ و تأیید و یا عزل دولت، نقش قانونی نداشته و تقریباً حذف می‌شود و یا حداکثر، نقش تشریفاتی همچون ملکه انگلیس خواهد داشت و عملاً توصیهٔ آقایان به «ولی فقیه» این است که «سلطنت» کند نه «حکومت»!!



و اما ببینیم نظارت شورای روحانیون منتخب مردم (یعنی تنها عنصری که برای حفظ اسلامیت نظام، پذیرفته می‌شود) در چه حدی خواهد بود؟! صرفاً در حدّ عبادیات و بخشی از حقوق خصوصی است و در اجتماعیات هم، در منطق آقایان، بیش از امور حسبیّه، نه حکمی شرعی در کار است و نه نظارتی لازم است چه رسد به ولایت و زعامت.

بنابراین ملاحظه می‌کنید که حکومت دینی آقایان، حکومتی است که احتیاجی به "ولیّ فقیه" ندارد و ولایتش حتی از موارد مذکور در قانون هم بسیار کمتر خواهد بود. چرا که اساساً در ماسوای اموری از قبیل اموال مجهول المالک و تیمار دیوانگان و .... اسلام، حکمی و رویکردی ندارد و لذا میزان نظارت شورای نگهبان انتخاباتی هم، معلوم است که تا چه حدّ است و چقدر تشریفاتی و یا دستکم، بی‌اثر و کم اثر است.

حالا سئوال این است که، آیا آقایان با چنین توصیه و دیدگاهی، از ضرورت رعایت دو قید "سازگاری با اهداف دین" و "عدم ناسازگاری با احکام شریعت" هم سخن می‌گویند؟! نظامی که قوهٔ مجریه‌اش هیچ خاستگاه دینی نداشته و تحت نظارت و دخالت (چه رسد به ولایت) "فقیه عادل" نیست و قوانین‌اش هم صرفاً در حدّ عبادیات و امور حسبیّه، تابع ملاحظاتی اجمالی است، چگونه می‌خواهد و می‌تواند آن دو قید را اعمال کند. از کدام اهداف دین و کدام احکام دین، سخن می‌رود؟! آیا اسلام در مورد نظام آموزشی - تربیتی کشور، رسانه‌های "فرهنگ ساز" جامعه، نیروهای نظامی و انتظامی و اطلاعاتی کشور، مدیریت کشور، سیاستگزاریهای اقتصادی و حقوقی، احکام و اهداف و ملاحظاتی ندارد؟! آیا این نهادها در دینی یا غیر دینی کردن جامعه و در اصلاح یا افساد انسانها دخالت ندارد و آیا می‌توان بدون هیچ دخالت و نظارتی در این امور، آن احکام و اهداف اسلامی را در جامعهٔ بشری تأمین کرد؟!

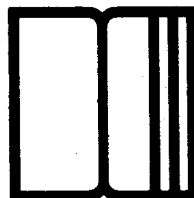
در باب امور حسبیّه هم باید عرض کنیم که دقیقاً برخلاف فلسفه‌ای که در فقه شیعه (در عصر حاکمیتهای جور) داشته‌اند، مورد سوء تعبیر آقایان قرار می‌گیرد. فقهای سلف (رض)، فتویٰ داده‌اند که حتی در حکومتهای غاصب و نامشروع، نباید امور مردم، معاش و معاد مردم معطل بماند بلکه حتی‌الامکان در امور بی‌صاحب و بی‌متولی که به حقوق شرعی مردم و حدود الاهی مربوط می‌شود، نباید بیکار نشست. در واقع امور حسبیّه، حداقل لازم از وظائف اجتماعی شرعی است که حتی با حضور نظامهای فاسد نباید معطل بماند، نه آنکه این امور، حداکثر مداخلات شرعی و وظایف دینی علماء و حکومت اسلامی باشد.

صاحب مقاله نوشته است که در این دیدگاه سوم است که مشارکت سیاسی عمومی، میسّر است و دین باتوسعه (سیاسی) قابل جمع است و می‌افزاید که مشروعیت، دمکراسی، قانونمندی، رقابت عمومی و ... با دیدگاه سوم، "متفاهم" و با دیدگاه اول، "متعارض" است و بنده عرض کردم که دیدگاه سوم، حاوی تناقض است یعنی آن دو قید کذائی با سایر عناصر آن، قابل جمع نیست. اگر آن دو قید را جدی بگیریم (رعایت اهداف و احکام شرع)، همان دیدگاه اول یعنی "ولایت فقیه" امام «رض» می‌شود و اگر این دو قید، صرفاً تعارف و شوخی است و صحبت از "وکالت" و قرارداد صرف جهت خدمات عمومی است،این البته با دیدگاه دوم (که صریحاً سکولار است) یکی خواهد بود و البته با ولایت فقیه و اسلامی بودن حکومت هم منافات دارد. من دیگر بحث را در این جلسه با توجه به ضیق وقت، خاتمه می‌دهم و سایر مسائل رابه فرصت دیگری وامی‌نهم.

والسلام



معرفی کتاب



THE MEANING AND END OF RELIGION.

A Revolutionary approach to the Great Religion Straditions

Wilfred Cantwell Smith

نام کتاب: مفهوم و غایت دین

پردازش دیگرگونه به سنت‌های بزرگ دینی

نگارنده: "ویلفرد ـ کانتول اسمیت"

انتشاراتی: Harper & Row publishers Inc.

چاپ اول ۱۹۷۸ میلادی

کتاب «مفهوم و غایت دین» که مطالعه‌ای در واقع شالوده شکن درباره معنا و مفهوم کلمهٔ «دین» می‌باشد، مورد توجه، تحسین و استقبال فلاسفه، تاریخ‌دانان، الهیون و مردم شناسان و افرادی با عقاید مختلف قرار گرفته

است. بنحوی که مطالعات جدی دربارۀ «دین» بدون مراجعه به این کتاب، غیرممکن گردید. آقای دکتر ویلفرد کانتول اسمیت، در این اثر، موفق به ارائه‌ی مقولاتی از تفکر شده است که می‌توان با توسّل به آنها، ایمان و اعتقاد سایرین را مورد قضاوت قرار داد.

به گفته آقای جان هیک (John Hick) این کتاب یکی از مطالعات دین کلاسیک مدرن است که ما را قادر می‌سازد پدیده‌های دین را به روشی نو درک کنیم.

این کتاب از دیباچه‌ای به قلم جان هیک و هشت فصل مستقلّ تشکیل شده است که عبارتند از:

۱) مقدمه ۲) «دین» در مغرب زمین ۳) سایر فرهنگها «ادیان» ۴) مورد خاصّ «اسلام» ۵) آیا این مفهوم [دین] رسا و بسنده است؟ ۶) سنّت افزاینده ۷) ایمان ۸) نتیجه

ویلفرد کانتول اسمیت، برای مدت نه سال، مدیر مرکز معروف «مطالعات ادیان جهان» دانشگاه هاروارد بود. وی هم‌اکنون استاد مک‌کالوچ (Mcculloch) و رئیس «دپارتمان دین» در دانشگاه دلهاوزی نوا اسکاتیا (Dalhousie Univercity in Nova scotia) می‌باشد. و کتبی از قبیل «اسلام در تاریخ مدرن» و «تنوّع ادیان» را تألیف کرده است.

AN INTERPRETATION OF RELIGION

(Human Responses to the Transcendent)

John Hick

نام کتاب: تفسیری بر مذهب

(واکنش‌های انسانی نسبت به خدا)

نگارنده: جان هیک

نشر در سال ۱۹۸۹ میلادی توسط Yale University Press

کتاب «تفسیری بر مذهب» از «جان هیک» مشتمل بر پنج بخش (بیست فصل) بـعلاوهٔ دیباچه‌ای می‌باشد که در ابتدای آن و به قلم خود نگارنده، به طبع رسیده و «پی‌گفتاری» تحت عنوان «آینده»، که در انتهای آن به چاپ رسیده است.

در دیباچه می‌خوانیم که این کتاب برای کمک به بسط نظریه‌ای میدانی دربارهٔ دین، از نقطه

نظر مذهبی، تدوین شده است. نگارنده در این کتاب، طرح پایه‌ای فلسفی را ارائـه مـی‌دهد و برخی از تفسیرهای مهم‌تر را که به آن اشاره دارد، فراروی می‌نهد. در پس این جهد و تلاش، همواره این اعتقاد حاکم است که فیلسوف دینی باید امروزه نه تنها تفکر و تجربهٔ سنتی را که در آن کار می‌کند، بلکه اساساً تفکر و تجربه دینی نوع انسان را به عنوان یک کل، مورد مطالعه قرار دهد. برای نیل به این منظور، فیلسوفان دینی باید از تاریخ دانان و پدیده شناسان دینی نیز مدد گیرند. نگارنده خود بدین کار همت گمارده است. ولی دامنهٔ دانش، بسیار وسیع و دائماً در حال رشد است و لذا ضرورت آشنایی و پرداختن به آن بیشتر می‌باشد. در واقع، نگارنده مـجبور بـه نادیده‌گرفتن زندگی دینی نواحی زیادی مانند زندگی دینی چین، شده است. دیگر آنکه در تمرکز و پرداختن به «ادیان بزرگ جهان»، توجه لازم را به دین اولیه نداشته است.

نگارنده در ادامه چنین عنوان می‌کند که هرچند هدف از نگارش این کتاب، خلق اثری کامل و تشریحی نبوده است ولی به دنبال کشف مقدماتی مشکلاتی که صرفاً در حال حاضر به فلسفهٔ غربی دین وارد می‌شوند و ارائه‌ی روش مناسب برای پرداختن به آنها می‌باشد. همچنین ابراز امیدواری می‌کند کسانی که معتقدند این روش نامناسب و یا گمراه کننده است، روش دیگر ارائه کنند تا در نهایت، روش‌های مـختلفی در دسـترس بـاشد و نـقاط ضـعف و قـوت هـمهٔ آنـها مشخص گردد.

نگارنده در بخش اول این کتاب، تحت عنوان «بـدیدار شـناسیک» بـه مـوضوعاتی نـظیر «ویژگی نجات‌بخش شناسیک مذهبِ پس محوری»، «رستگاری، آزادی بخشی به عنوان دگر دیسی انسانی» و «بهین انگاری کیهانیِ مذهب پس محوری» می‌پردازد. در بخش دوم، تحت

عنوان «ابهام دین جهانی»، موضوعاتی مانند «براهین هستی شناسیک، کیهان شناسیک و تدبیر»، «اخلاق، تجربهٔ دینی و احتمال فراگیر» و «گزینش طبیعت باور» را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد؛ در ادامه و در بخش سوم، تحت عنوان «شناخت شناسیک» به موضوعاتی نظیر «مفهوم طبیعی و تجربه»، «مفهوم اخلاقی و حسّانی و تجربه»، «مفهوم دینی و تجربه»، «دین و واقعیت»، «دین غیر رئالیست معاصر» و «عقلانیت اعتقاد دینی» می‌پردازد؛ وی در بخش چهارم، تحت عنوان «پلورالیسم دینی» موضوعاتی همچون «فرضیه تکثرگرا»، «پرسونای (شخصگانه‌ی) حقیقت (خدا)» و «ناپرسونای (ناشخصگانه‌ی) حقیقت (خدا)» را به بحث و بررسی می‌گذارد؛ و در نهایت در بخش پنجم، تحت عنوان «ملاک شناسیک»، به موضوعاتی نظیر «نجات بخش شناسی و اخلاق»، «ملاک اخلاقی»، «اسطوره، راز کیش و سؤالات بدون پاسخ» و «مشکل دعاوی متعارض صدق» می‌پردازد.

وی در نهایت ابراز امیدواری کرده که منطقی که پذیرای بنای عقاید دین بر تجربیات دینی باشد، در این کتاب ارائه شده تا، به شناخت مشکلات پلورالیسم دینی منتج شود و امکانات و منابعی در بین سنت‌های دینی اصلی دنیا وجود داشته باشد که به حل این مشکلات کمک نماید. جان هیک، استاد «فلسفهٔ دین» در Claremont Graduate School, California می‌باشد.

PROBLEMS

OF

RELIGIOUS

PLURALISM

John Hick

نام کتاب: مشکلات پلورالیسم دینی

نگارنده: "جان هیک"

مؤسسه انتشاراتی: St. Martin's Press, New York

(Printed in Hong Kong)

چاپ اول ۱۹۸۵ میلادی

چگونه می‌توان از نقطه‌نظر مذهبی این واقعیت را دریافت که ادیان متعدّدی وجود دارد؟ اهل ادیان معتقدند سنّت خودشان درست است و سایر سنت‌ها به درجات مختلف غلط می‌باشد. شق دیگر این قضیه، تصوری پلورالیستی از ادیان جهان است، که به اعتقاد مؤلّف

مسیح با یکدیگر»!!

«اونـامونو» فیلسوف اسپانیایی (۱۸۴۶ - ۱۹۳۶) بعنوان یک متفکر متجدد و مورد توجه نواندیشان و روشنفکران در تحلیلی از این اتحاد چنین می‌گوید:

«کافیست تا به آیین عشاء ربانی نظر افکنیم و نمونه‌ای از آن را متجلی ببینیم. «کلمه» یا کلمة‌الله در قطعه‌ای فطیر مادی زندانی شده است، و به آن جهت زندانی شده است که ما بتوانیم بخوریمش، و با خوردنش، آن را از آن خویش کنیم. تا به همه گوشه و کنار بدنمان که مقرّ روح است برسد، و چه بسا در قلبمان به صورت نبضمان، و در ذهنمان به صورت خلجان درآید و بدل به آگاهی بشود. و به این منظور در فطیر اسیر مانده است که پس از آنکه در گور تن ما مدفون شد، در روحمان رستخیز کند.

و باید همه چیز را روحانی کنیم این کار را با بخش کردن و بخشیدن روح خود به همهٔ انسانها و اشیاء، سرمی‌گیریم، و روح هر چه بیشتر بخشیده شود بیشتر می‌شود، و ما وقتی روح خود را می‌بخشیم که ارواح دیگر را فتح کرده باشیم و بر آنان چیره شده باشیم. و با نیروی ایمان باید باور داشت، عقل هر چه می‌گوید، بگوید.»[16]

ذهن من و شما و ذهن هر انسان سالمی، از این مسائل «توهم‌گونه»[17] چه می‌تواند دریابد؟ بی‌تردید هیچ! و این است معنی معقول نبودن اصول و مبانی یک دین. موضوع «یک ذات و سه شخص» عیناً همانند ۳=۱ یا دائرهٔ مثلث برای ذهن و قوای ادراکی ما غیرقابل تصور بوده و با مشاهدات و تجربیات روزمرهٔ ما سازگاری ندارد.

در چنین شرایطی از آنجا که از طرفی بشر تحت حاکمیت قوای ادراکی خویش است یعنی علم و آگاهی انسان یافته‌های خود را بر او می‌قبولانند (مثلاً وقتی که حواس ما در ساعت ۱۰ قبل از ظهر بما می‌گوید که روز است و هوا روشن است دیگر برای ما راهی جز تسلیم در برابر این داده باقی نماند و با هیچ نیروی دیگری نمی‌توان ما را وادار کرد که باور کنیم که روز نیست و هوا تاریک است و ما در ساعاتی از شب زندگی می‌کنیم) و از طرف دیگر نفوذ و تاثیر دین در انسانها و وابستگی انسانها به دیانت را نمی‌توان نادیده گرفت، طبعاً برای انسان انتخاب یکی از سه طریق زیر اجتناب‌ناپذیر است:

- طرد دین
- طرد و تحقیر عقل و علم
- تفکیک حوزهٔ علم و ایمان

حال به توضیح مختصری دربارهٔ هر یک از روشها و طریقهای مذکور می‌پردازیم:

الف ـ طرد دین

وقتی که اصول و مبانی یک دین و مکتبی برخلاف عقل و آگاهی ما بوده یا با عقل و آگاهی ما که یگانه وسیلهٔ ارزیابی و تصور و تصدیق ماست، قابل درک و تصور و تصدیق نباشد، بسیار طبیعی است که انسان آن دین یا مکتب را طرد کند. ما انتخاب این روش و طریق را در کسانی مانند برتراندراسل و روشنفکران غربی گذشته و حال،

کتاب فوق‌الذکر، معارف و شناخت‌های مختلف از دین را در برمی‌گیرد و به واقعیت بی‌منتها و یکتای الهی پاسخ می‌گوید. جان هیک، استاد دانفورت فلسفهٔ دین در Claremont Graduate School, California، که سردمدار تفکر در این زمینه می‌باشد در کتاب «مشکلات پلورالیزم دینی» خود، مفاهیم اصولی و اساسی فلسفی «پلورالیزم دینی» و ایرادات مختلفی را که بر آن وارد است، به بحث و بررسی می‌گذارد؛ و به اعتقاد ناشر این کتاب، نتیجهٔ اینچنین مباحثه‌ای جدال برانگیز ولی متقاعد کننده است.

در مقدمهٔ این کتاب به قلم نگارنده می‌خوانیم که فلسفهٔ غربی مذهب تا همین اواخر تقریباً به طور کامل در عرصه‌های سنتی و مذهبی مسیحی ـ کلیمی فعالیت داشته است، و منظور از مشکلات دینی، مشکلات توحید و یکتاپرستی بوده است: چگونه می‌توان وجود خدا را ثابت کرد و ایمان و اعتقاد به او را منطقی جلوه داد؟ چگونه می‌توان در جبههٔ خداپرستی به جنگ فلسفهٔ زبانی و علوم مدرن رفت؟ چگونه می‌توان با الفاظ توحیدی و خداپرستانه به مشکل قدیمی بدی و شرارت پرداخت؟... و البته راه حلهایی که در این زمینه‌ها ارائه شده است فقط به دنیای یکتاپرستی گفتار مربوط بوده است.

این کار البته ادامه خواهد یافت و گاه گاه پیشرفت‌های جدید و جالبی در آن بوجود خواهد آمد، ولی توسعه‌ی ریشه‌ای و عمیق در این ورطه، بسط و توسعه‌ی موضوع به نظام و دیسیپلینی میان فرهنگی است. چراکه فلسفهٔ دین، در اساس، فلسفهٔ تمام صور دین است و نه صرفاً فلسفهٔ دین خاصی که کسی بدان گرویده و یا آن را ترک گفته است. و بنابراین، انبوه اطلاعات در جهان پس از جنگ جهانی دوم دربارهٔ تاریخ و پدیده‌شناسی دین، فیلسوفان این عرصه را واداشت تا به موضوع، در بافت زندگی و عقاید مذهبی نوع انسان به عنوان یک کل بنگرند.

مقالات نُه گانهٔ کتاب فوق‌الذکر، به عنوان گام‌های اولیه‌ای که یک فیلسوف در این دنیای

جدید برمی‌دارد، حالت تجربی و اکتشافی دارند. فصل اول این کتاب، ویژگی متفاوتی با سایر قسمتهای آن دارد و آن اینکه تا حدّی تاریخچهٔ زندگی نگارنده است و لذا مطالعهٔ آن صد در صد اختیاری است و عدم مطالعهٔ آن هیچ مطلبی را از بحث‌های فلسفی‌تر بعدی نمی‌کاهد. در فصل دوم، «بینش و تجربهٔ دینی»، در جهت پلورالیسم دینی، به موضوعِ بکارگیری مفهوم «بینش» در تحلیل تجربی مذهبی و ایمان پرداخته می‌شود. در فصل سوم، «فلسفهٔ پلورالیسم دینی»، تفسیری از نقطه نظر مذهبی، از تکثر سنت‌های بزرگ دینی بدست داده می‌شود. فصل چهارم، «پلورالیسم دینی و دعاوی خودکامه» بحثی دربارهٔ مشکل مسیح شناسی در مسیحیت را در برمی‌گیرد. در فصل پنجم، «دربارهٔ طبقه‌بندی ادیان» به یکی از مسائل اساسی پلورالیسم دینی پرداخته می‌شود و دو فصل بعدی، «دربارهٔ دعاوی متعارض دینی» و «در دفاع از پلورالیسم دینی»، پاسخ‌هایی به نقد این مقاله یا سایر مقالات می‌باشند. در فصل هشتم، «بازپرداختی مجدد به معاد»، با دیدی غیر از دید صد در صد مسیحی، به موضوع پرداخته می‌شود. ودر فصل آخر، «زندگی، حال وآینده»، موضوع «انسان» به عنوان موضوعی جهانی بررسی می‌شود.

نگارنده کتاب فوق‌الذکر، جان هیک، قبلاً استاد خداشناسی در دانشگاه برمینگهام بوده در دانشگاه کرنل (Cornell) نیز تدریس می‌کرده است.

وی همچنین خالق آثاری از قبیل: Faith and knowledge [ایمان و دانش]، Philosophy of Religion [فلسفهٔ دین]، Evil and the God of love [بدی وخدای عشق]، The Center of Christianity [مرکز مسیحیت]، Arguments For The eXistense of god [دلایل بر وجود خدا]، God and The Universe of Faiths [خدا و جهان عقاید] می‌باشد.

سپاس و درخواست

کتاب نقد که گذشته از معادلات نظری محافل فرهنگی، مجبور است معادلات اقتصادی هزینه‌های خود را نیز حلّ کند، هرچه به حل معادلات دستهٔ اول، خوشبین است، به همان میزان در مورد دوّم، نگران می‌باشد.

به خواست خدا، استقبال فوق‌العاده‌ای از ناحیهٔ اهل قلم و اندیشه از کتاب نقد بعمل آمد و محافل دانشگاهی و حوزه‌ای، کتاب نقد را با گرما و کرامت به جمع خویش پذیرفتند. اما اظهار لطف‌های بی‌شمار در باب محتویٰ، با گلایه‌های بی‌شمار در باب قیمت نشریه، تیره شد.

پس از شماره اول کتاب نقد که چاپ دوم آن نیز به فروش رفت، اینک چاپ دوم کتاب نقد ۲ و ۳ (در باب ولایت فقیه و تحلیل رابطهٔ دین و دنیا) به زودی وارد بازار می‌شود.

امّا بیش از هر چیز، مشترکین ثابت کتاب نقد تضمین اقتصادی برای بقای نشریه خواهند بود. کتاب نقد متعلق به همه کسانی است که می‌اندیشند و هر متفکر آفرینشگر و نقّادی که درد دین دارد، عضو ثابت هیئت تحریریهٔ کتاب نقد خواهد بود.

توضیح ضروری

در شماره پیشین کتاب نقد، متاسفانه در حروفچینی صفحاتی از مقاله «تکامل انسان، هدف بعثت انبیاء» نوشته آقای دکتر عبدا...نصری، اشکالی به وجود آمد که بدینوسیله از نویسنده و خوانندگان محترم پوزش می‌طلبیم و انشاءا... در چاپ دوم اصلاح خواهد شد.

موسسه فرهنگی اندیشه

فهرس الموضوعات

افتتاحية ۲

مكالمة

* لا نخّرب مفهوم النبوّة «الدكتور محمد اللكنهاوزن» ۱۲
* المقالات
* مداراة بلاشک «-الدكتور سيد يحيي اليثربی» ۳۵
* المجالات الاعتقادية و الاجتماعية للأقطاب «حميد البارسانيا» ۵۵
* طرح المسألة قراءة شفاف من الأقطاب الدينيّة» ۷۶
* الملزومات الفلسفية و الكلامية للأقطاب الدينيّة «على اكبر الرشاد» ۹۶
* الصُرط الغيرالمستقيم «غلامرضا المصباحی» ۱۰۸
* تشريع الأقطاب الدينيّة «على ربانی الكلبايكانی» ۱۳۱
* الخُدعة مع المولوی «قادر الفاضلی» ۲۱۲
* نظرة داخلية دينيّة الى الأقطاب الدينيّة «عبدالحسين الخسرو بناه» ۲۴۲
* الكافر المسلم و المسلم الكافر «محمدحسن القدردانالقراملكی» ۲۶۷
* الولاية الفقيه فی مقبولة ابن الحنظله «قربانعلی الدریالنجفآبادی» ۲۹۴
* اربع عشرة دليلاً مخدوشاً نافعاً لتساوی الأديان ۳۰۲

البيانات

البيان الاوّل «الاستاذ المصباح اليزدی و الأقطاب الدينيّة» ۳۳۴

البيان الثانی «الاستاذ العلامه الجعفری و الأقطاب الدينيّة» ۳۴۴

البيان الثالث: «آية اللّه الجوادی الآملی و الأقطاب الدينيّة» ۳۴۹

البيان الرابع: «الاسلام و التنّميه ـ الوكالة، النظارة و الولاية الفقيه» ۳۶۱

تعريف الكتاب ۴۰۴

Contents

Editorial

Dialogue

* Let us not to destnoy the Concept of Prophecy, by Dr. MOHAMMED LAGENHAVZN 12

Essays

* "To Compromise without doubt", by Dr. SEYYED YAHYA YASEREBI 35
* "Ideological and sociological basis of the Pluralism", by HAMID PARSANIA 55
* Designing the problem" A transparent recite from the religious pluralism. 76
* "The philosophic & eloquent necessities of the religious pluralism", by ALI AKBAR RASHAD 96
* "Indirect ways", by GHOLAMREZA MESBAHI 108
* "Religious pluralism autopsy," by ALI RABBANI GOLPAIGANI 131
* "Play a trick on MOLANA," by GHADERE FAZELI 212
* "Internal religious glance at the religious pluralism", by ABDOLHOSEIN KHOSROPANAH 242
* "The unbeliever moslem and moslem who is unbeliever", by MOHAMMED HASAN GHADRDAN GHARAMALEKI 267

* "The rule of theologian in what the HANZALE's son was accepted", by GHORBANALI DORRYE NAJAFABADI 294
* Fourteen altered reasoning which are beneficial to the religious equality 302

Statements:

* First statement, Professor MESBAH YAZDI and religious Pluralism 334
* Second statement, Professor ALLAMEH JAFARI and religious Pluralism 344
* Third statement , AYATOLAH JAVADIE AMOLI and religious Pluralism 349
* Fourth statement, Islam and development - Attorney, Super Vising and the rule of theologian 361

BOOK Introduction

404

عملاً مشاهده می‌کنیم. ظهور مکتبهای الحادی بصورت ماتریالیسم یا در قالب نوعی از اگزیستانسیالیسم و اومانیسم همه و همه تا حدود زیادی نتیجهٔ عدم معقولیت اصول و مبادی مسیحیت حاکم بر مغرب زمین است.

در اینجا ذکر نکته‌ای را خالی از فایده نمی‌دانم و آن اینکه، نظام دینی با نظام علمی یک فرق اساسی دارد و آن اینکه نظام دینی، برخلاف نظام علمی تجزیه‌پذیر نیست. به این معنی که شک و تردید در جزئی از اجزای آن مساوی شک و تردید در مجموع آن است.

بهرحال از طرفی عدم معقولیت مبانی دینی مسیحیت در حدی بود که حتی تلاش تجدّد طلبانی همچون مارتین لوتر نیز نمی‌توانست بعنوان راه حلی مطرح شود، و از طرف دیگر بهره‌گیری کلیسا از قدرت در قرون وسطی برای دفاع از این اصول و مبانی چنان وحشتناک بود که با تغییر شرایط اجتماعی و سیاسی در عصر جدید، هر انسان منصفی، روشنفکران غربی را در موضع‌گیری ضد مذهبی‌شان معذور می‌دارد.

ب ـ طرد و تحقیر عقل و علم

علم ستیزی و عقل ستیزی، بصورت صریح و بی‌واسطه یا نهانی و با واسطه در جایی که مبانی و اصول غیرمعقول داشته باشیم امری اجتناب‌ناپذیر است. و این کار در مسیحیت سابقهٔ ممتدی دارد.

کانت پس از آن همه نقادی ارزشمند از عقل و اندیشه و پس از آن همه تاکید بر نارسایی دلایل عقلی اثبات وجود خدا، از آنجا که یک مسیحی بود، سرانجام باین نتیجه می‌رسد که باید «علم را کنار بزنند تا جایی برای ایمان باز کند».[۱۸]

البته باید از این نکته غفلت نکرد که طرد عقل و علم برای مسیحیان ذاتاً مطلوب نیست بلکه بناچار این کار را انجام می‌دهند. برای اینکه انسان به سادگی از قوای ادراکی خود سلب اعتماد نمی‌کند و دلش می‌خواهد که همهٔ کارهایش برپایهٔ فهم و تعقل باشد.

از اینجاست که مسیحیت نیز نهایت تلاش خود را برای عقلانی کردن الهیاتش به کار گرفته است، اما از آنجا که الهیات مسیحی، ذاتاً از معقولیت بهره‌مند نیست، طبعاً در این تلاش به نتیجهٔ مطلوب دست نیافته است. «اونامونو» می‌گوید: «ایمان نه به قبول عام، و نه به تایید سنّت، و نه با ارج و اعتبار یافتن، با هیچیک، احساس امنیت و آرامش نمی‌کند. ایمان در پی تایید یافتن از دشمن خویش است، از عقل».[۱۹]

تلاش مسیحیت در جهت عقلانی کردن الهیاتش سرانجام نه تنها الهیات را عقلانی نکرد بلکه فلسفه را هم‌کنیز خود ساخت. بگونه‌ای که عنوان مدرسی (Scholastic) که محصول همین بخدمت درآمدن فلسفه بود، هم اکنون، برای فلسفه یک عنوان اهانت‌آمیز و تحقیرکننده است. در حالی که، الهیات مسیحی هیچ اعتباری از نظر عقلانی شدن به دست نیاورده است. اگرچه برخی از اصول مسیحیت، می‌توانست صورت معقولیت پیدا کند، اما از آنجا که عقاید جزمی

کاتولیک به هیات مجموعه‌ای تجزیه‌ناپذیر درآمده بود معقولیت قسمتی از آن مشکل‌گشا نبود. برای اینکه از یک مسیحی می‌خواهند به مجموعه‌ای از اصول و عقاید جزمی گردن نهد، وگرنه با انکار کوچکترین جزء از این مجموعه از موهبت ایمان محروم خواهد ماند.

ج ـ تفکیک حوزهٔ ایمان از علم

این روش و تدبیر که از حزم و محافظه‌کاری بیشتری بهره‌مند است در حقیقت بخاطر آن است که انسان هم دین را بتواند داشته باشد، هم علم و اندیشه را. در این روش سعی بر آن است که از تضاد و تخاصم میان علم و دین با تقسیم قلمرو آن دو، جلوگیری شود.

بنابراین طریق، روش علم و مسائل علمی بر عقل و اندیشه استوارند و عقل و اندیشه نیز در زمینهٔ علوم کارائی دارند. اما الهیات از قلمرو دیگری سرچشمه می‌گیرد که ربطی به عقل و اندیشه ندارد. منشاء ایمان، نه عقل و اندیشه، بلکه چیز دیگری است از قبیل احساس، اراده، کشف و غیره. با این حساب، می‌توانیم علم را براساس مبانی خاص خود و ایمان را هم بر اساس مبانی خاص خودش داشته باشیم و هیچگونه تضاد و ستیزی میان آن دو نداشته باشیم.

در چنین وضعی، فرق ندارد که مبنای ایمان را، فلان احساس خاص بدانیم یا اراده یا کشف، بهرحال این ایمان، برای انسان، مبنای غیرعقلانی خواهد داشت و چون انسان از عقل و اندیشهٔ خود نمی‌تواند جدا گردد و اصولاً انسان چیزی جز همین اندیشه[20] نیست، دائماً خود را گرفتار دو حالت متضاد خواهد یافت. حالت ایمان، برخاسته از اراده و احساس و حالت ناباوری و شک و تردید، برخاسته از دستگاه اندیشه و ادراکش.

فرانسیس بیکن، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم، جز اثبات وجود خدا، «باقی مطالب الهیّات را تماماً حاصل کشف و شهود محض می‌دانست. در حقیقت، معتقد بود که وقتی احکام دینی در نظر عقل محض، کاملاً نامعقول می‌نماید، پیروزی ایمان به حدّ اعلی رسیده است».[21]

یعنی مؤمن واقعی و بتمام معنی، کسی است بتواند غیرممکنات را بپذیرد! یعنی عقل بگوید ۴=۲×۲ و او خلاف آن یعنی مثلاً ۹=۲×۲ را بپذیرد! از نظر همگان دایره، دایره است و ایمان بدایره بودن دایره، اهمیتی ندارد. ایمان پیروز و پرتوان، ایمانیست که بتواند مربع بودن دایره را بپذیرد! این یک شجاعت است».

«شهسوار ایمان» که کی‌یرکگور، او را در کتاب ترس و لرز تصویر کرده است، درگیر یک حرکت متناقض‌نما می‌گردد که فراتر از شجاعت «انسانی صرف» است و از ترک و وارستگی از دنیا حاصل می‌شود. شجاعت او، یک شجاعت فروتنانهٔ یگانه است که او را یکسره مطیع خداوند می‌سازد. ایمان «بزرگترین و دشوارترین» کوشش است که انسان به آن می‌پردازد، و مستلزم جهشی حتی فراتر از برترین تصمیمهای اخلاقی است که از دست انسان برمی‌آید. از هر منظر عقلانی که بنگریم،

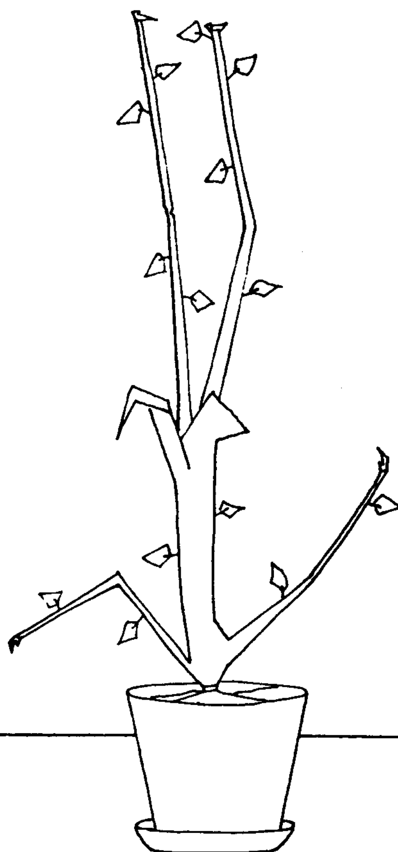


این جهش، عبث است، یعنی با هر چیزکه فرزانگی انسان، توجّه ما را به عنوان رهنمای مطمئن برای تصمیم‌گیری درست و رفتار شریفانه، معطوف می‌دارد، تضاد دارد. یعنی با عقل سلیم، منطق و تجربه.[۲۲]

در فضای دیانت مسیحی، انسان با چیزهایی روبروست که «ضدّ عقلانی»اند و در عین حال، بگفتهٔ ترتولین باورشان دارد چون محال‌اند.[۲۳] اونامونو می‌گوید: «ایمان مذهبی، نه فقط غیرعقلانی که ضدعقلانی است».[۲۴] خدای انجیلها، همان خدای تورات است که از آگاهی انسان، ناخشنود و خشمگین است. آدم را به خاطر تلاش برای دست‌یابی به معرفت، از بهشت بیرون می‌کند و بنی‌آدم را همچنان احمق می‌خواهد. برخلاف اسلام که غایت و هدف خلقت را «معرفت» می‌داند.[۲۵] در مسیحیت، «غایت زندگی، زیستن است نه دانستن»[۲۶] و بگفتهٔ پولس رسول: «خدا، جهّال جهان را برگزید تا حکما را رسوا سازد».[۲۷] در مسیحیت، «با نیروی ایمان باید باور داشت و عقل، هر چه می‌گوید، بگوید».[۲۸]

با توجه به بحث نسبتاً مفصل گذشته، لازم است به نتایج زیر توجه داشته باشیم:

۱ـ از دیدگاه عقل و منطق، شک و ایمان هرگز با هم در یک قضیه، تحقّق نمی‌یابند. شک در واقع، از جنس جهل است و ایمان، از جنس علم و آگاهی. هر جا شک باشد، ایمان نیست. و هر جا که ایمان باشد، شک و تردیدی وجود نخواهد داشت. بنابراین، شک را جزء عناصر و عوامل ایمان یا





ایمان برتر قراردادن، یک جریان مسیحی و غربی است که با توجه به معقولیت اصول و مبانی دین اسلام، ما از این گونه بازیها و مسائل ساختگی بی‌نیازیم. و لذا در فرهنگ خودمان نباید آنها را جا دهیم و صرفاً بخاطر آنکه بر قلم یک شخصیت علمی معروف غربی جاری شده، بدون نقد و بررسی، ترجمه کرده و در اختیار افکار و اذهانی قرار دهیم که قدرت کافی تجزیه و تحلیل را ندارند. در اینجا من نمی‌خواهم بحث علمی محض را با هیاهو همراه کنم، اما بهرحال همین مقدمات، زمینه را برای تبلیغ بعدی آن گونه ادیان نامعقول فراهم می‌سازد. باید موضوع را بدقت مورد تامل قرار داد.

و حتی لازم است در مقابل این گونه ترفندهای «علم‌نما» به جوانان خود هشدار دهیم که قضیهٔ «من در عین ناباوری، باور می‌کنم» از قماش «دایرهٔ مربع» و «فرد زوج» است و بس، و هیچگونه مبنای منطقی ندارد.

۲ـ انسان، بعنوان تنها موجود آگاه و آزاد در جهان محسوس، عزت و کرامتش در آن است که در هر کاری که انجام می‌دهد، بر اساس آگاهی، تشخیص داده، و بر اساس آزادی، انتخاب کند. متکّلمان خردگرای اسلام، حتی بعثت پیامبران و رسالت اولیا و تحقق همهٔ اعجازها را تنها براساس «لطف» توجیه می‌کنند. و لطف، عبارتست از فراهم آوردن زمینهٔ رشد و هدایت و نزدیک ساختن انسان به انتخاب ایمان و عبادت الهی و دور ساختن وی از برگزیدن بیراهه و آلایش به معصیت. اما این لطف یک عنصر اساسی را به همراه دارد و آن اینکه هرگز به حد اجبار و الزام نمی‌رسد. چون اجبار و الزام حتی از طرف خداوند جهان نیز برخلاف کرامت نوع انسان است.

شیخ مفید، متکّلم معروف شیعه (ق ۵ ﻫ) هبوط آدم را بیشتر از بقایش در بهشت، مناسب شأن و شکوه انسانیت می‌داند. او می‌گوید: «اگر خداوند، انسان را در بهشت آفریده و نعمت بهشتی به آنان می‌بخشید، در واقع او را از کمالات و نعمتهایی که با تلاش خود، نه با تفضل الهی، می‌توانست شایستگی آنها را داشته باشد، محروم کرده بود».[۲۹]

و اگر هبوط را کیفر هم بشمار آریم، کیفری نبود که آدم بخاطر کسب آگاهی، سزاوار آن شده باشد، چنانکه در تورات آمده، بلکه کیفری بود در مقابل یک انتخاب نامناسبی که از یک موجود آگاه و آزاد صادر شده بود، چنانکه در قرآن آمده است.[۳۰]

بنابراین چگونه می‌توان این موجود آزاد و آگاه را در برابر چیزی که عقل و آگاهیش نمی‌پذیرد به تسلیم واداشت؟ چگونه می‌توان از انسان انتظار داشت که بپذیرد ۵ = ۲×۲ با چه تهدیدی و یا با چه تطمیعی؟ اما این کار را کشیشان گویی براحتی انجام می‌دهند. چگونه؟

به قول مرحوم شریعتی، بعضیها بهشت اخروی را به بهای دوزخ دنیوی به انسان عرضه می‌کنند. و لابد این کشیشان هم به بهای مسخ شخصیت انسان، یعنی با تبدیل کردن یک موجود آگاه و انتخابگر، به موجودی بیفکر و اسیر، همچون

یک برّه، او را به قلمرو دیانت راه می‌دهند!

۳ـ طرح جدایی حوزهٔ ایمان از عقل، چنانکه توضیح دادیم یک بازی متکی بر لفظ و گفتار است و در عالم واقع، امکان تحقق ندارد. و این قضیه، صرفاً یک مبنای ساختگی برای الهیات نامعقول مسیحیت است و بس. ادیانی که مانند اسلام، اصول معقول دارند، نیازی به چنین فرضیه‌های غیرمنطقی ندارند. ایمان، یک عمل عقلانی متکّی بر آگاهی و اختیار و انتخاب است و بس و لذا از هر مسیر دیگری که ایجاد شود، سراب و فریبی بیش نخواهد بود. غیرمسیحیان، بخصوص مسلمانان، هیچ نیازی به فرضیه غیرمنطقی جدایی حوزهٔ عقل از ایمان ندارند. بنابراین محققان و مترجمان ما باید در نقل این گونه مسائل به جایگاه و خاستگاه آن توجه داشته، نقد و هشدار لازم را از یاد نبرند.

۴ـ بحث از منابع غیرعقلانی، از قبیل مکاشفات و احساسات، بعنوان مستند قضایای فلسفی، امریست ناصواب. مثلاً «راه دل»، در بحث از اثبات واجب‌الوجود و مبدأ هستی که در نیم قرن اخیر در مباحث خداشناسی استدلالی عنوان شده است، اگرچه می‌تواند برگرفته از عرفان اسلامی باشد، اما بیشتر از عرفان اسلامی، حال و هوای غربی دارد.

بهرحال در فلسفهٔ ما هیچ قضیه‌ای ـ حتی قضیهٔ «خدا هست» ـ یک قضیهٔ مستند به احساس قلبی نیست. ما اگر قضیه‌ای را هم فطری بنامیم، براساس اصطلاح منطقی کلمه (قضایا قیاساتها معها) است یعنی قضیه‌ای که دلایل عقلانی روشن و واضح خود را بهمراه دارد، نه قضیه‌ای که ذاتاً در ذهن ما تحقق داشته باشد و نیازی به تعقل و استدلال نداشته و باصطلاح اکتسابی نبوده باشد. جا دارد که فلاسفهٔ اسلام در تاریخ تفکر بشری، سربلند و مفتخر باشند که هرگز چنین نظریات نامعقولی نداشته‌اند.

ابن سینا در برهان شفا، هر گونه اعتقاد به فطری بودن قضایا را (بمعنی غربی کلمه) بشدت رد می‌کند[۳۱] و تاکنون هم کسی چنین نظری ابراز نکرده است.

اینکه در لسان قرآن و حدیث آمده است که دین یا توحید، «فطری» است، باین معنی است که فطرت و خلقت انسان، بگونه‌ایست که او را به مبانی دینی هدایت خواهد کرد. زیرا با اندک توجهی درمی‌یابد که او و موجودات دیگر نیازمندند پس باید موجود بی‌نیازی، بوده باشد تا این نیازها را مرتفع سازد. دین و خداشناسی تنها باین معنی «فطری»اند و لاغیر.[۳۲]

بنابراین، مطرح کردن «راه دل» در کنار استدلالهای عقلی در اثبات خداوند، باید بر مبنایی استوار باشد. این مبنا اگر مبنای عرفانی باشد، یعنی میل حُبّی همهٔ تجلیات و شئونات، به بازگشت و فنا در اصل و مبداء خویش که:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش[۳۳]

معلوم است که این مبنا، یک مبنای عقلانی نیست، بلکه مبنائیست متکی بر شهود عرفانی. و لذا نمی‌توان استدلال عقلانی را بر آن مبنا استوار



ساخت. هر استدلال عقلی باید حتماً بر مبنا یا مبانی معقول و مورد دسترس عقل استوار باشد، در حالی که «شهود عرفانی» جز برای عرفای بهره‌مند از این شهود، در دسترس قوای معرفتی نیست.

از اینجاست که آمیختن مباحث فلسفی و عرفانی و کلامی در یکدیگر، و بهره‌گرفتن از مبانی یکی از آنها در تکمیل دعاوی دیگری، کاریست ناصواب و از مصادیق مغلطه که ان‌شاءالله در این مورد در جای دیگری غیر از این مقاله بحث مفصلی خواهم داشت.

و اگر مبنای «راه دل»، فطری بودن قضیهٔ «خدا هست» بمعنی غربی کلمه، باشد، یعنی این قضیه در نهاد ما از بدو خلقتمان وجود داشته و متکی به کسب و تامل ما نباشد، وجود چنین قضایایی، چنانکه گفتیم، غیر قابل اثبات بوده و از طرف فلاسفهٔ اسلام مردود است. و اگر مبنای «راه دل»، احساس خاصّ یا بُعد روحی خاصّ بشر باشد از قبیل تمایل به بقا، که باید خدایی باشد که این بقا را فراهم سازد،[۳۴] یا وجدان اخلاقی و غیره، باز هم هیچکدام از این مبانی، جنبهٔ معقولیت نخواهند داشت و سراب و فریبی بیش نخواهند بود. وگاهی برخی از این مبناها می‌توانند نشان بارزی از انحطاط عقلانی متفکران غرب باشد.

۵ ـ منابع غیرعقلانی که متفکران قدیم و جدید غرب، عنوان می‌کنند و همگی فاقد ارزش علمی و عقلی بوده و مورد رّد و انکار متفکران اسلامی هستند، با «معرفت شهودی» مطرح شده در عرفان اسلامی، کاملاً متفاوتند. تنها جنبهٔ اشتراکشان در یک نوع عقل ستیزی و تحقیر عقل است و بس. وگرنه در عرفان، بخصوص در عرفان اسلامی که صورت تکامل یافته‌ایست از عرفانهای جهانی، هرگز ارزش قوای ادراکی انسان (حواسّ و عقل)، مورد تردید قرار نمی‌گیرد. تنها این ادّعا مطرح می‌شود که ورای ادراکات عادی انسان، ادراک دیگری هست که آن را با ریاضت و تربیت و سلوک می‌توان بدست آورد. اگر این ادراک بدست آید، حوزهٔ معرفتی انسان، توسعه یافته و به قلمروی دیگری دست می‌یازد که برای حسّ و عقل، امکان نیل به این قلمرو نبود. بنابراین ادراکات عادی و محصول آنها یعنی علوم رسمی هم در حدّ و جای خود، با ارزش هستند. اما انسان نباید به این اندازه از معرفت، قانع بوده و مغرور باشد، بلکه باید از طریق سلوک و ریاضت، در راه بدست آوردن معرفتی برتر نسبت به حقیقت هستی، گام بردارد.

در اینجا برای روشن شدن بیشتر مطلب، فرق «عقل ستیزی متکلمان مسیحی» را با «عقل ستیزی عرفای اسلام» بیشتر توضیح می‌دهم، تا از یکسان‌نگری باین دو پدیده، پرهیز گردد.

الهیات مسیحی و عرفان اسلامی، هر دو ظاهراً در این جنبه مشترکند که ورای حوزهٔ تعقل، حوزه دیگری هم هست که عنوان مسیحی آن «حوزه ایمان» است و عنوان عرفانی آن، حوزهٔ «بصیرت باطن» یا «حوزهٔ شهود» نامیده می‌شود. در مقابل این شباهت ظاهری، نباید از تفاوتهای مهم ماهوی غفلت ورزید که اینک بمواردی از آنها



به اختصار اشاره می‌کنیم:

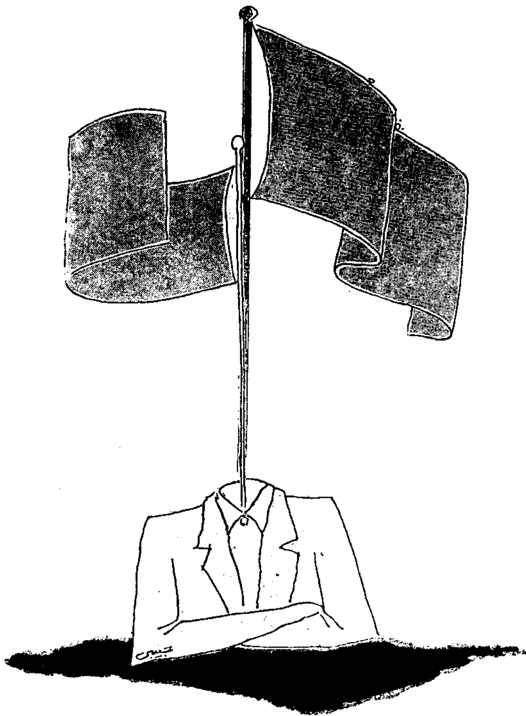
الف ـ هر دو گروه، حوزهٔ ورای تعقل را، با قوای ادراکی معمولی، قابل بررسی و تصور و تصدیق نمی‌دانند. اما عرفای اسلام برخلاف الهیّون مسیحی، ایمان به آن مسائل غیر معقول را جزء ضروریات اولیهٔ دین نمی‌دانند، بگونه‌ای که عامّه و خاصّه، ملزم به تسلیم و باصطلاح «ایمان» به آن مسائل غیرقابل تصور و تصدیق باشند. بلکه مردم به دو گروه «واصلان» و «غیرواصلان» تقسیم می‌شوند، و تنها «واصلان»، از آن معارف آگاهند و غیرواصلان، چنانکه طبیعی است، در انکار و شک‌اند.

هر که شد محرم دل، در حرم یار بماند
وآنکه این کار ندانست، در انکار بماند[۳۵]

و هرگز واصلان، انتظار ندارند که غیرواصلان، از آن مسائل شناختی داشته یا به آنها ایمان بورزند. تنها کاری که می‌کنند، بیدارسازی و تشویق غیرواصلان به کار و کوشش است که روزی خودشان به حقیقت برسند و دارای معرفت شهودی گردند.

اما در مسیحیت، همگان باید به همان قضایای نامعقول بعنوان اصول و مبانی اولیهٔ دین ایمان آورند. ایمان به همان معنی که در گذشته توضیح دادیم (اقرار زبانی در عین ردّ و انکار عقلی و قلبی).

ب ـ معرفت شهودی، از دیدگاه عرفای اسلام، در طول معرفت معمولیست و لذا معرفت شهودی از علم و اندیشهٔ بشری سلب صلاحیت نمی‌کند. تنها صلاحیت و توان آن را به حوزهٔ خاص خودش محدود می‌کند، در حالی که در مسیحیت، از علم و





اندیشهٔ بشر، سلب صلاحیت می‌شود. و این از آنجا سرچشمه می‌گیرد که عرفای اسلام، «معرفت شهودی» را به «بلوغ» حواله می‌دهند، در حالی که مسیحیان «ایمان» را به «اراده» تحمیل می‌کنند.

توضیح مطلب، اینکه ادراکات قوای ادراکی عادی و معمولی ما (حواس و عقل) همگی ارزش دارند و حکایت از واقع می‌کنند، اگرچه بخاطر امکان خطا در آنها، بررسی و دقت و کاربرد موازین لازم، از ضروریات است، اما بهرحال محصولات این ادراکات، عملاً مورد اطمینان و بهره‌برداری ما قرار می‌گیرند. چنانکه ما یافته‌های خود را در قلمرو علم و صنعت و فلسفه ارج می‌نهیم و عملاً از آنها در جهت رسیدن به کمالات مادی و معنوی خود سود می‌جوییم. عرفای ما هم تا اینجا با ما همراهند و هرگز در ارزش این گونه یافته‌ها تردید نمی‌کنند. اما آنان می‌گویند برای انسان، امکان وصول بمعرفتی برتر نیز وجود دارد که باید با بهره گیری از روشها و وسایل لازم، در تحصیل این معرفت برتر تلاش کند. این معرفت و حقایق مربوط به آن، با قوای ادراکی عادی ما قابل تصور و تصدیق نیستند. و لذا انسان باید تحت تربیت ویژه‌ای، به درجهٔ خاصی از تکامل دست یافته و از حدود یک انسان متعارف بگذرد تا بآنگونه معرفت برتر دست یابد. بنابراین معرفت شهودی نیازمند کمال و بلوغ ویژه‌ایست که بدون آن اصلاً تحقق نمی‌یابد. با این حساب، یک انسان عادی طبعاً از آن معارف خبری نخواهد داشت و هرگز مکلّف به تصوّر و تصدیق ناممکن این حقایق نخواهد بود.

اما در مسیحیت، کار بدینسان نیست، بلکه آنان بدون آنکه دریافت مسائل نامعقول را به کمال و بلوغ خاصی ربط دهند، از همهٔ انسانهای عادی می‌خواهند که نسبت به آن مسائل ایمان بیاورند. یعنی درست برخلاف داوریهای دستگاه ادراکی خود، صرفاً براساس اطمینان به اظهارات دیگران، به مسائل نامعقول گردن نهند، و این همان سلب صلاحیت از دستگاه حسّ و عقل بشر است.

عرفا به این اصل تاکید می‌ورزند که معارف شهودی قابل انتقال و تعلیم نیستند. یعنی هر کس به بلوغ لازم نرسیده باشد، نمی‌تواند با تعلیم و استدلال، به این معارف دست یابد. این معارف، بیان ناپذیرند. و این بیان ناپذیری دلایلی دارد که اینجا جای ذکر آنها نیست.[۳۶] و لذا آنها را نمی‌توان از هیچ راهی به دیگران تحمیل کرد.

۶ـ چنانکه توضیح دادیم تلازم شک و ایمان، مسئله‌ایست غیرمنطقی و غیرعملی که اصولاً تحقق آن ناممکن است. زیرا تنها بصورت یک بازیچهٔ گفتاری و نه بصورت جدی و واقعی می‌توان گفت که: «در عین ناباوری، باور می‌کنم». متفکران مسیحی، برای سرپوش نهادن بر این موضوع غیرمنطقی، تلاشهای گوناگونی دارند، از قبیل تأکید بر عنایت الهی، شجاعت انسان، قدرت اراده و غیره که شاید جالبتر از همهٔ آنها، داد سخن دادن در ارج و اهمیت «شکّ» است!! ما برای رفع این شبهه توضیح بیشتری در این باره می‌دهیم.

الف ـ «شکّ ارجمند»: بی‌تردید، شک از آن جهت که نادانی و عدم امکان حکم است،



آنچه "جان هیک" می‌گوید، اشاره به چیزی فراتر از "مسیحیان گمنام" آقای "کارل ری‌نر"[۱۶] و شمول‌گرائی اوست.

پلورالیزم با "وحدت متعالی ادیان" آقای "فریث جاف شون"[۱۷] نیز یکی نیست.

اما آنچه ویلیام وین رایت[۱۸] در واکنش به "تنوع ادیان" آلوین پلانتینجا[۱۹] آورده است و تجربه دینی در آن ،نقش اساسی دارد، تا حدودی ما را به مسئله اصلی پلورالیزم نزدیک می‌سازد.

۵) پلورالیزم دینی، همچنین یک دکترین عقلگریز بلکه عقل ستیز است ، در واکنش به عقلگرائی ستبر "دکارتی"، عقلگریزی بحدّی در میان متکلمان مسیحی تشدید شد که ریشه تمییز عقلانی در باب "حقّانیت" (در ادیان و غیر ادیان) را برکنند. اگر ریچارد سوینبرگ، دفاع عقلانی از دین را غیر لازم دید، اگر سویدلر، دایرهٔ حقانیت را بقدری وسیع گرفت که نه تنها کلیهٔ ادیان و آئین‌ها اعمّ از توحیدی و مشرکانه و بت‌پرستانه بلکه حتی مکاتب غیر دینی چون کمونیستها و ناتورالیستها را نیز در برگیرد[۲۰]، اگر ویلهلم هرمان، ریچارد نیبور، رودلف بولتمان، گوگارتن، جان مک‌کواری و ... از "تاریخ باطنی مقدس" بجای تاریخ ظاهری و از احساس رمانتیک شخصی بجای عقل دینی و واقع‌گرایی مسیحی سخن گفتند، اگر ویلیام آلستون [۲۱] نیز "استدلال" را برای حل اختلافات نظری بکلی عاجز دیده و تجربه‌های دینی متعارض راهم قابل قبول می‌بیند (گرچه تجدید نظر طلبی‌های هیک را کاملاً نمی‌پذیرد و تا پایان راه باوی همراهی نمی‌کند) و از همه مهمتر، اگر "شلایر ماخر"، تحت تأثیر مشرب سنّتهای کلاسیسزم و رمانتیک "هِردِر" و "فردریش شِلِگل" معتقد است که الفاظی که در مورد دین بکار می‌رود، صرفاً سایهٔ هیجانهای درونی انسانها در مورد دین است وکتاب مقدس را صرفاً ثبت تجربیات دینی عیسی می‌داند که نباید در تمام جزئیاتش جدی گرفته شود، و اگر ... و اگر ....، همه را باید قطعات پراکنده یک رویکرد ضدّ معرفتی در باب دین و اخلاق و کلام دینی دانست که کسانی چون آقای جان هیک، تنها به یکی از نتایجِ منطقی آن یعنی پلورالیزم دینی، (که در واقع ، نه تعمیم "حقانیّت به همه ادیان " بلکه نفی "حقانیت از همه آنها" است) تصریح می‌کنند.

٦) هایدگر نیز وقتی در باب "گذشت از ما بعدالطبیعه"[۲۲] سخن می‌گوید بی‌آنکه صریحاً در باب اصل وجود "خداوند"، نظر نهائی خود را بدهد، از سرایت بیماری متافیزیک، حتي در میان مخالفان متافیزیک، خبر می‌دهد. مراد هایدگر از غلبه بر مابعدالطبیعه چیست؟! او چون کانت، انسان را موجودی با "نیاز استعلائی" می‌بیند اما معتقد است که بهتر است این نیاز ارضاء نشود. مابعدالطبیعه را باید ترک کرد. عادت طبیعی به معرفت حصولی و هوای ادراک "وجود" را باید از سر بدر کرد و از رضایت و اطمینان خود خواهانه که حلّ



چیزیست بی‌ارزش و لذا هرگز برای انسانها بقا در شک مطلوب نبوده است. فقط تعداد معدودی از انسانها در تاریخ تفکر بشری در شک باقی مانده و عنوان «شکاک» بر خود گرفته‌اند. البته اینان نیز تنها در بحث و مناظره چنین ادعایی داشته‌اند اما در عمل، همانند دیگران بر ادراکات خود تکیه کرده و زندگی کرده‌اند. از این تعداد انگشت شمار که بگذریم، بقیه انسانها هر یک بنوعی در عالم یقین زیسته‌اند.

اما از جهتی شکّ، در معرفت شناسی دارای ارج و اهمیت است و آن از اینجاست که انسانها معمولاً وقتی بمقام تفکر واقعی و آزاداندیشی می‌رسند، عملاً می‌بینند عقاید و قضایایی را به تلقین پدر و مادر و تعلیم محیط فرا گرفته‌اند که سخت به آنها وابستگی دارند. این عقاید و قضایا اگرچه صورت جزم و یقین به خود گرفته‌اند، اما انسان شخصاً در تحصیل آنها دست به تحقیق و تفحص نزده است بلکه آنها را از پیشینیان به ارث برده است. این گونه عقاید علاوه بر تقلیدی بودن، اشکالات دیگری هم به همراه دارند، از قبیل وابستگی آنها به احساسات شخصی و خانوادگی و ملی بگونه‌ای که بی‌حرمتی نسبت باین مقام بمنزلهٔ تحقیر احساسات خود، و نیز بی‌حرمتی و تحقیر خانواده و آبا و اجداد و قوم و ملت است. علاوه بر اینکه این گونه عقاید از حمایت مدافعان نیرومندی از قبیل خانواده، قوم، ملت، روحانیون، معلمان و افراد موجه دیگر برخوردار است که کوچکترین اعتراض باین گونه عقاید با واکنش این مدافعان روبرو می‌گردد. در چنین شرایطی ارج و منزلت شک در این گونه عقاید موروثی و تقلیدی بر همگان آشکار است. زیرا. اولاً اگر کسی به عقاید تقلیدی، بدیده شک نگاه نکند، نمی‌تواند به نقد و بررسی عقلانی آنها بپردازد.

و اگر به نقد عقاید تقلیدی نپردازد قدم در مسیر تحقیق نخواهد گذاشت. بنابراین، شک بعنوان کلید اصلی باب تحقیق، راه را برای محقق باز می‌کند و از اینجاست که نه تنها غزالی[۳۷] و دکارت[۳۸]، بلکه همهٔ انسانهایی که از جمود درآمده، اقدام به حرکت فکری می‌کنند، بناچار باید از دالان شک بگذرند.

شکّ، در حقیقت واسطه‌ایست بین جهل و علم، یقین تقلیدی و یقین تحقیقی. شک، نخستین قدم خجستهٔ حرکت فکری است. اکثریت انسانها، در یقین موروثی و تقلیدی و سنتی خویش که در واقع جهل مرکب است نه علم، می‌مانند و همای شکّ عاقلانه، سایهٔ شرف بر سر آنان نمی‌افکند. اینان عمری با جهل بسر می‌برند اما نمی‌دانند که نمی‌دانند. تنها عده‌ای کم، این توفیق را می‌یابند که بعقاید موروثی با دیدهٔ شک و تردید بنگرند و بدانند که نمی‌دانند. و همین قدم، قدم کارسازیست که هر که بداند که نمی‌داند، باقتضای طبیعت کنجکاو انسانی برای دانستن تلاش خواهد کرد.

این است شک روشنگر و راهگشا و ارجمند، و این است آن شکّ کارسازی که از دیدگاه معرفت شناسی بسیار گرانقدر و کمیاب است.[۳۹]





در اینجا از تکرار این تذکر ناگزیریم که چنین شکی، ضدّ یقین و ویرانگر ایمان قبلی است، با زادن این شک، آن یقین و ایمان تقلیدی می‌میرد.

سپس انسان جستجوگر، در این جریان و حرکت فکری برای رهایی از دریای پرتلاطم شک، به پایاب و تکیه‌گاهی از یقین، نیازمند است. این پایاب، یا اولّیات عقلی‌اند، چنانکه فلاسفه و اهل منطق مطرح می‌کنند،[۴۰] یا قضیه‌ایست صریح و واضح که دیگر در آن شکّ نمی‌توان کرد، مانند قضیهٔ «می‌اندیشم پس هستم» که دکارت مطرح می‌کند،[۴۱] یا امداد و عنایتی است از غیب، چنانچه غزالی عنوان کرده است.[۴۲] اما بهرحال این یقین، با یقین قبلی فرق دارد. این یقین، یقینی است تحقیقی و نتیجهٔ تأمّل و تلاش خود انسان. برخلاف یقین قبلی که تقلیدی بود و محصول تلقین دیگران.

و این تنها شک راه‌گشا و با ارجمند است و تنها فضیلت شک هم، همین است و بس. شکّ ارزش استقلالی ندارد.

ب ـ ارزشهای ساختگی و بی‌پایهٔ شک: چنانکه گفتیم در الهیات مسیحی و در برخی فلسفه‌های متأثّر از مسیحیت غرب، برای شکّ، نتایج و آثار دیگری نیز مطرح می‌کنند از قبیل:

۱ـ شکّ، عامل اصالت ایمان است. بعضی فیلسوفان متدیّن در سنّت جدید اگزیستانسیالیزم، کی‌یرکگور، اونامونو، گابریل مارسل، تاکید ورزیده‌اند که «ایمان نلرزیده از شکّ، به هیچ‌وجه نمی‌تواند ایمان اصیل و موثق باشد».[۴۳]

۲ـ شکّ، جلوهٔ فروتنی است و «بدون فروتنی، تظاهر به ایمان دینی، چیزی فراتر از کاریکاتور یا تقلید درآوردن دیانت نیست».[۴۴]

با بحث و تحلیلهای گذشتهٔ ما، واهی و بی‌اساس



بودن این گونه مطالب نیازمند توضیح نمی‌باشد.

۳ـ شک، عامل مدارای دینی است و «بدون گرایش به شک، مدارای دینی غیرممکن است... دین اصیل، همواره سرشار از حیرت و لذا شک است، حال آنکه دین دروغین، بدون حیرت است».[۴۵]

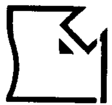
با اینکه سخن بدرازا کشید، اما از توضیح مختصری ناگزیریم، واقعاً جای تعجب است که انسانهای اندیشمندی چنین مطالبی را بصورت جدی مطرح کنند. در اینجا باید گفت:

اولاً «مدارای دینی»، مبنی بر شکّ و تردید چه معنی دارد؟ کدام دینداری، دینداران دیگر را صرفاً براساس شک و تردید در مبانی و اصول دین خود تحمل می‌کند؟ آیا چنین چیزی مصداق عینی دارد؟ تازه اگر وضع چنین باشد که پیروان ادیان مختلف با هم کنار بیایند و زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند بر این اساس که همگی در مبانی دینی خود شک دارند، آیا در آن صورت اصلاً فرد دینداری خواهیم داشت؟

ثانیاً مدارای دینی اگر به این معنی باشد که همه دینداران، همهٔ ادیان جهان را تحمل کنند باین دلیل که در دین خود شک دارند آیا این کار به معنی صحه گذاشتن به محرومیت همهٔ انسانها از نیل به معرفت نیست؟ حتماً چنین است.

مدارای معقول و مطلوب دینی، آن است که یک محیط و فضای فراگیر و جهانی مسالمت‌آمیزی ایجاد کنیم که زمینه را برای همگانی کردن معرفت فراهم سازد. و این کار تنها در آن صورت تحقق می‌یابد که پیشوایان همهٔ ادیان، صادقانه دیگران را با قلمرو عقاید خود آشنا ساخته، در عین حال به دیگران، صادقانه مجال نقد و ارزیابی دهند. تا در سایهٔ این محیط سالم و علمی و محبت‌آمیز و سرشار از صداقت و در سایه برخورد افکار و عقاید، حقیقت روبروز بر جویندگانش چهره نماید. آنگاه هر محققی بی‌تعصب و تقیه به آئینی گردن نهد که از برهان و شواهد صدق کافی بهره‌مند باشد. این است مدارای دینی درست و ثمربخش. این کجا و آن کجا که پیروان ادیان را دعوت به شک در حوزهٔ ایمانی خودشان بکنیم تا بتوانند با دیگران کنار آیند.

والسلام



پی‌نوشتها

۱ـ برای توضیح بیشتر مراجعه شود به مقاله «زندان یقین» در مجموعه یادنامه علامه طباطبائی (ره)، ج ۲، نشر دانشگاه تبریز.

۲ـ قرآن کریم: ۶ / ۴۱.

۳ـ قرآن کریم: ۳۹ / ۵۳.

۴ـ قرآن کریم: ۲۵۶ / ۲ و ۱۰۴ / ۶.

۵ـ قرآن کریم: ۵۱ / ۱۴ و ۳۱ / ۵۳ و ۱۷ / ۴۰ و ۵۴ / ۳۶.

6. Irrational.

7. Paradoxal.

۸ـ عصر اعتقاد، آنفرمانتل، ترجمه احمد کریمی.

9. Augustine, of the trinity, 7/7.

10. Tertyllian, Against fraxeas, 2. De anima, 3

و همین ترتولیان، فلاسفه و اهل علم را «شیوخ کفار» لقب داد.

11. Athanasiys, of the incarnation, 3.

12. Irenee, Adu.fiaereses, 21/5,1.

13. Devis, the early church, from: the consise encyclopedin of living faiths, R.C.Zadhner, 71.

۱۴ـ درد جاودانگی، اونامونو، ترجمهٔ خرمشاهی، نشر امیرکبیر، ص ۱۸۰.

15. Augustine, confession, 69/10.

۱۶ـ درد جاودانگی، ص ۱۸۲.

۱۷ـ «توهم‌گونه» تعبیر اونامونو است. پیشین ص ۱۸۲.

18. Critic.B.xxx.

۱۹ـ درد جاودانگی، ص ۸۱.

۲۰ـ ای برادر تو همین اندیشه‌ای. مولوی.

۲۱ـ تاریخ فلسفه غرب، برتراندراسل، ترجمه دریابندی، انتشارات فرانکلن چاپ دوم ص ۹۳.

۲۲ـ فرهنگ و دین، میرجاالیاده، ترجمهٔ هیات مترجمان، نشر طرح نو، ص ۱۱۱.

۲۳ـ درد جاودانگی، ص ۱۰۳.

۲۴ـ پیشین، ص ۱۷۲.

۲۵ـ در آیهٔ شریفهٔ «و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون» (قرآن ۵۱ / ۵۶) مفسران بزرگ لیعبدون را بمعنی لیعرفون، گرفته‌اند و در حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفیاً... فخلقت الخلق لکی اعرف» معرفت را اساس آفرینش شمرده است و دهها و بلکه صدها روایت و حدیث دیگر که میزان ارزش اعمال و عقاید را درجهٔ تفکر و تعقل شخص قرار داده‌اند.

۲۶ـ درد جاودانگی، ص ۱۱۲.

۲۷ـ رساله پولس رسول به قرنتیان باب اول، ۲۷.

۲۸ـ درد جاودانگی ص ۱۸۰ و این جمله در این کتاب بارها تکرار شده است.

۲۹ـ اوایل المقالات، ص ۲۷.

۳۰ـ قرآن: ۳۹ ـ ۳۵ / ۲.

۳۱ـ شفا، منطق، فن ۵ (برهان) مقالهٔ ۴ فصل ۱۰.

۳۲ـ این نکته را مرحوم استاد علامه طباطبایی طی پاسخی بنامه نویسنده مورد تاکید قرار داده‌اند متن نامه را عزیزم جناب آقای دکتر قوام صفری در تعلیقاتش بر ترجمه ارجمندشان از برهان شفا چاپ کرده‌اند. ص ۶۳۴.

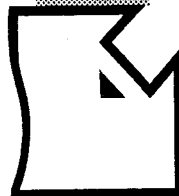


۳۳ـ مثنوی مولوی، ۱ / ۴.
۳۴ـ اونامونو، درد جاودانگی، اصل اساسی این کتاب همین مطلب است.
۳۵ـ حافظ.
۳۶ـ فلسفه عرفان، دکتر سید یحیی یثربی، چاپ دوم، ص ۵۰۳ به بعد.
۳۷ـ المنقذ من‌الضلال.
۳۸ـ رساله در روش، بخش ۴.
۳۹ـ عین القضاه همدانی می‌گوید: «چندین هزار جنازه به گورستان برند و یکی از ایشان به شک نرسیده بود» نامه‌های عین‌القضاه، به تصحیح عفیف عسیران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲، نامهٔ ۷۲.
۴۰ـ کتابهای منطق، بحث حد و برهان.
۴۱ـ رساله در روش.
۴۲ـ المنقذ من‌الضلال.
۴۳ـ فرهنگ و دین، ص ۱۰۷.
۴۴ـ پیشین، ص ۱۲۱.
۴۵ـ پیشین، ص ۱۲۲.

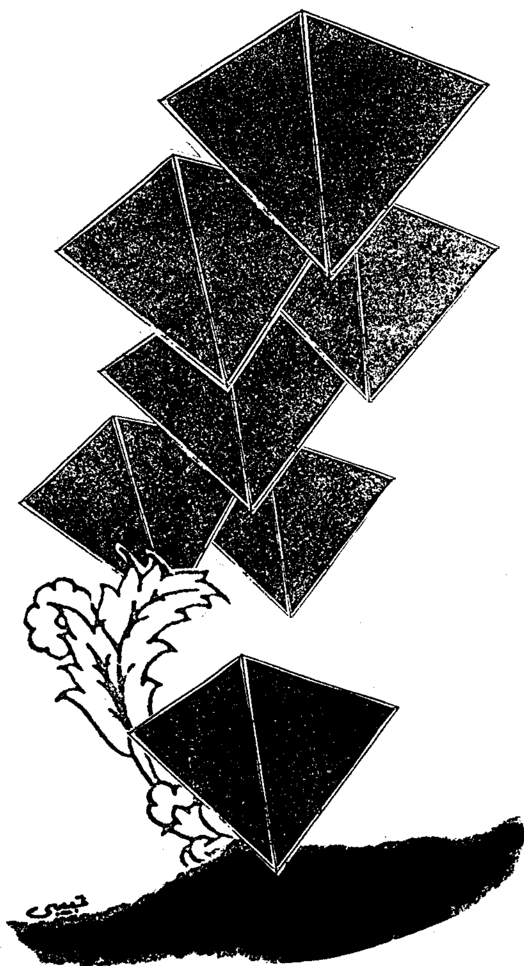


زمینه های عقیدتی و اجتماعی پلورالیسم

حمید پارسانیا



تکثرگرائی (پلورالیسم) ابعاد و صور مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، فلسفی و دینی دارد. کثرت انگاری نسبت به دین، طرحی است که برخی‌ازدانشمندان و متکلمین غربی با تاثیرپذیری از دیدگاه فلسفی خاصی‌درپاسخ به بعضی مسائل عقیدی وهمچنین برای حل برخی ازمشکلات اجتماعی ارائه می‌دهند.



مسأله عقیدتی مربوط به "نجات و رستگاری انسان" است. از دیدگاه کلیسا مسیح «ع»، تنها راه نجات ووصول به بهشت است. این نجات در کلیسای کاتولیک، با انجام مراسمی خاص و در نزد پروتستانها از طریق ایمان، تأمین می‌شود.

این عقیده هنگامی به صورت یک مسأله در می‌آید که از سرنوشت دیگر انسانها پرسش شود و دوزخی بودن این "غیر مسیحیان" با انگیزه‌ها و دلایلی مختلف، مورد استبعاد یا انکار قرار گیرد.

منشاء اجتماعی پلورالیزم نیز چگونگی زیست مسیحیان با پیروان سایر ادیان و مهمتر از آن، رفتار با دیگر انسانها است. واین مشکل هنگامی به صورت یک مسأله اجتماعی در آمد که نظام بورژوازی پس از پشت کردن به عقل نظری و عملی و پس از ادبار از سنتهای دینی، با اتکاء به عقلانیّت ابزاری یعنی تکنولوژی و بوروکراسی در مسیر اقتدار دنیوی، ناگزیر از جهانی شدن و توسعه شد. این نظام به تناسب،ارتباطات گسترده و فراگیری را طلب می‌کرد. روابطی که سنّتهای دینی و بومی جوامع و فرهنگهایی راکه در مسیر امپراطوری قرار می‌گیرند، تاب نمی‌آورد.

مسأله اول، یک بحث اعتقادی است و در قلمروی علومی قرار می‌گیرد که ناظر به فلسفه حیات انسان هستند، مانند متون و نصوص دینی، کلام؛ فلسفه و عرفان . و اما مسأله دوم مربوط به رفتار عملی است و مبانی اعتقادی، گرچه در چگونگی حلّ آن، دخیل هستند و لیکن پرداختن به آن، همواره در دایرهٔ مسائل عملی و محدودهٔ احکام فقهی واقع می‌شود.

پاسخ مشکل دوم تنها در صورتی از محدودهٔ مباحث فقهی خارج می‌شود که مبانی فلسفی فرصتی برای اعتقاد یا سلوک دینی باقی نگذارد.

دین و ابعاد کلامی، فلسفی، عرفانی و فقهی آن



دین، دارای ابعاد مختلفی است و علوم دینی متعددی که شکل می‌گیرند به لحاظ پرداختن به این ابعاد، تکثر می‌یابند مشغولیت به هر یک از آن علوم، به معنای انکار یا بی‌توجهی به دیگر علوم نیست. کلام، فلسفه، عرفان هر یک به گونه‌ای با بُعد اعتقادی دین، سروکار دارند و فقه، علمی است که به ابعاد عملی دین، نظر دارد. به همین دلیل، سه دیدگاه فلسفی، عرفانی و کلامی، ممکن است نسبت به بخش مورد نظر خود به صورت دیدگاههای رقیب و بدیل در عرض یکدیگر، قرار گیرند. و لیکن هرگز این سه علم، در عرض و یا در تقابل با فقه قرار نمی‌گیرند زیرا فقه، به چگونگی رفتار اختیاری انسانها می‌پردازد و انسان دیندار، در اصول اعتقادی خود، هر گونه بیندیشد، از گفتگو دربارهٔ شیوهٔ رفتار دینی خود بی نیاز نیست و این گفت و گو با هر مبنایی که شکل گیرد، عاقبت باید در قالب بحثی فقهی ظاهر شود. بنابراین تقابل قرار دادن، بین دین فقهی با دین عرفانی، هیچ محمل و وجه صحیحی ندارد و در تاریخ اندیشهٔ اسلامی نیز، فیلسوفان و متکلّمان و

عرفای مسلمان، هیچ یک، علم خود را جایگزین و بدیل "علم فقه" قرار نداده‌اند بلکه هر یک از آنها، از موضع خود، به تبیین مبانی و اصول موضوعه‌ای پرداخته‌اند که در فقه، کارآمد و مفید است و عارفان نیز بر همین قیاس، با عبارات مختلف، به جایگاه فقه و حریم آن اشاره نموده‌اند و از آن جمله، تقسیم مراتب دین به "حقیقت" و "طریقت" و "شریعت" است. از نظر آنها شریعت، امتداد همان نوری است که از متن حقیقت، می‌جوشد و حقیقت و طریقت، بدون شریعت، پیموده نمی‌شود، البته هر صاحب شریعتی، الزاماً به حریم طریقت و حقیقت گام نمی‌نهد.

تاریخ اسلام، تاریخ رشد و بالندگی علوم مختلفی است که به ابعاد و زوایای مختلف دین، نظر داشته‌اند. در این تاریخ‌گاه عالمان و دانشمندانی پرورش یافته‌اند که در بیش از یک علم، صاحب نظر بودند و برخی نیز، در علمی خاص تبحّر یافته‌اند. خواجه‌نصیرالدین طوسی، در کتاب "تجرید الاعتقاد"، سرآمد متکلمان اسلامی است و در شرح اشارات، فیلسوفی توانمند و در "اوصاف الاشراف"، عارفی ظریف و نکته بین است. علامه حلّی در آثار فقهی خود، فقیهی نامدار و در "کشف المراد"، متکلم و در شرح "حکمةالعین"، فیلسوف، و در "جوهرالنضید"، عالمی منطقی است. صدرالمتألهین، «فیلسوف، عارف و مفسر و محدثی کم نظیریا بی مانند است و «فیض»، جامع" فقه و اخلاق و حدیث و فلسفه و عرفان می‌باشد و... این نمونه‌ها نشانهٔ آن است که علوم یاد شده، علی رغم وحدت و تفاوتی که به لحاظ مشغولیت دینی خود پیدا می‌کنند، هیچ یک الزاماً جای را بر دیگری تنگ نمی‌گرداندو به همین دلیل، با آن که اسلام، دارای ابعاد مختلف تفسیری، حدیثی، کلامی و فلسفی و فقهی و مانند آن است، امّا نمی‌توان مثلاً "اسلام فقهی"را مقابل "اسلام تفسیری" یا "فلسفی" و یا "عرفانی" قرار داد.



دو مسأله عقیدتی و اجتماعی که برخی اندیشمندان معاصر غرب را به کثرت انگاری دینی، راه برده است،به گونه‌ای دیگراز دیرباز در دنیای اسلامی نیز مطرح بوده‌اند و هر گروه از عالمان دینی، تا آنجا که مسأله با علم آنها در ارتباط بوده است، وارد این بحث شده‌اند. مجموعه پاسخهایی که نسبت به دو مسأله مزبور از ناحیهٔ گروههای مختلف در طول تاریخ اندیشهٔ بشری، داده شده در یک تقسیم کلی به دو نوع دینی و غیر دینی، تقسیم می شود. پاسخ دینی، مبتنی بر شیوه‌ای از تبیین است که نسبت به دین و آگاهی دینی، موضعی مثبت و موافق دارد و پاسخ غیر دینی، از موضعی سلبی نسبت به دین و آگاهی دینی، بهره می‌برد، پاسخ غیر دینی، به دلیل زبان نفی‌ای که نسبت به دین و علم دینی‌دارد، به لحاظ منطقی، فلسفی و یا کلامی، هویّتی ملحدانه دارد و مراد از الحاد در این عبارت، کفر فقهی، نیست.

نسبت کفر منطقی و کفر فقهی

الحاد منطقی حوزه‌ای به مراتب وسیع تر از حوزهٔ کفر و الحاد فقهی دارد. مشرب فقهی نسبت بـه کـفر والحاد، بسیار متسامح تر و انعطاف پذیرتر از مشرب منطقی، است. به لحاظ منطقی، هر گزاره و قضیه‌ای که به طور مستقیم یا غیر مستقیم، به انکار توحید، منجر شود، الحاد است حال آن که فقیه، بر این مقدار، حکم "کفر" بار نمی‌کند. احکام فقهی کفر، بر فعل اختیاری انسان یعنی اظهار و اعلان آن باز می‌گردد. هر قضیه‌ای که به لحاظ منطقی، راه بر توحید ببندد، لزوماً این نقش را ایفا نمی‌کند. زیرا اولاً همهٔ افراد، به لوازم منطقی آنچه می‌گویند، آگاهی ندارند. ثانیاً دریافت و شناخت مفهومی منطقی، تنها راه کشف حقیقت نیست و کسی کـه معرفت نظری را در وصول به توحید، کافی نمی‌داند، الزاماً منکر شیوه‌های دیگر معرفتی نیست.

و ثالثاً کسی که به راستی، در حقیقت توحید، شاکّ است، ممکن است به اظهار کفر نپردازد و یا راه نفاق پیموده اما به ظاهر دعوی توحید، نماید. در این سه مورد، با آن که کفر منطقی صادق است، معنای فقهی کفر و الحاد صدق نمی‌کند.

برخوردهای دینی با زمینه‌های اعتقادی و اجتماعی پلورالیسم

آن دسته از اندیشمندان مسیحی که از موضعی مثبت برای حل مشکل اعتقادی گام برداشته‌اند و نهایتاً عـنوان افـتخاری «مسـیحیان گـمنام» را بـه غـیر مسـیحیانی دادنـد کـه بـه تـعبیر شـورای دوم کـلیسای کاتولیک(۱۹۶۵ ـ ۱۹۶۳) مردمی خداجو هستند و می‌کوشند طوری عمل کنند. که عملشان،مرضّی خداوند باشد امّا هنوز بشارت و دعوت مسیح را نشنیده‌اند و درنیافته‌اند، به مفاد بیانیهٔ شورای دوم کلیسای واتیکان، این گروه نیز می‌توانند به لطف الهی و سعادت جاوید، امیدوار باشند.

اندیشمندان مسلمان در حلّ اعتقادی مسأله، هرگز گرفتار مشکل نبوده‌اند. مفسّرین، متکلمان، فیلسوفان و عرفا با شیوه‌های کم و بیش مشترک و مشابهی، به حلّ مسأله پرداخته‌اند. آنها هرگز دشواریـهایی را کـه مسیحیان گرفتار آن بوده‌اند، نداشته‌اند. حکمت، عدالت، مغفرت و رحمت رحمانیهٔ خداوند که رحمت خاصّ و مقابل غضب را نیز پوشش می‌دهد و هدایت عامهٔ پروردگار که هدایت خاصّ و اضلال را نیز در بر می‌گیرد، و بالاخره قبح "خُلف وعده" و قبیح نبودن "خلف وعید"؛ هر یک از اسماء صفات و قواعد عقلیّه‌ای هستند که مسیر اندیشهٔ متفکران مسلمان را هموار می‌نمایند.

از جهت اجتماعی نیز تساهل و تسامح و مدارا با کسانی که سرستیز با امّت اسلام ندارند و وجوب التزام به عقود و عهدهایی که والیان و متولیان جامعهٔ دینی، منعقد می‌گردانـد، طـریق زنـدگی مسـلمانان را تـرسیم



می‌گرداند. این همه در حالی است که نه مغفرت و رحمت خداوند، یکسان بر بندگان نیک ویابدکردار اعمال می‌شود و نه تساهل با دیگران بی پایان و مطلق تداوم می‌یابد.

این مختصر، در مقام بیان تفصیلی پاسخ‌هایی نیست که مفسّرین، متکلمین و عرفا و فیلسوفان و فقیهان مسلمان در باب مسأله کلامی و اجتماعی "پلورالیزم" داده‌اند.

پاسخ اثباتی مسأله، به هر صورت که بیان شود، اولاً در بعد اعتقادی با حفظ حقیقت دین و آگاهی و معرفت دینی همراه است و ثانیاً در بعد اجتماعی، مشکل را به گونه‌ای حل می‌کند که علی رغم ارائه شیوهٔ زندگی در دنیای امروز الزاماً در جهت حفظنظام جهانی موجود قرار نمی‌گیرد.

پاسخهای غیر دینی وتساهل سرکوبگر

پاسخ سلبی مسأله در مقابل پاسخ اثباتی است. و این پاسخ،اوّلاً در بعد اعتقادی، حقیقت دین و یا آگاهی به دین را از دست می‌دهد و ثانیاً در بعد اجتماعی، مسأله را به همان شیوه‌ای حل می‌کند که نظام سکولار غرب، طالب آن است، چرا که این پاسخ، بر همان مبانی فکری و فلسفی‌ای استوار است که آن نظام را شکل می‌دهد.

پاسخ سلبی که به لحاظ منطقی، جوهروبنیادی الحادی دارد، اگر با انکار صریح دیانت همراه باشد مسأله را به اعتبار موضوع آن سلب می‌کند زیرا دو مشکل اعتقادی و اجتماعی مزبور، فرع بر باور اعتقادی به اصل دیانت است و با نفی دین، مجالی برای آن باقی نمی‌ماند. اما شیوهٔ دیگر که با نفی صریح دین همراه نیست، همان نوع از کثرت انگاری دینی است که یورگن مولتمان (gurgen Moltman) آن را به مصرف گرایی جامعهٔ غربی تشبیه کرده است و از آن با عنوان "تساهل سرکوبگر" یاد می‌کند. این تساهل سرگوبگر است زیرا نسبت به "حقیقت ادیان"، بی نظر و لا بشرط نیست. این دیدگاه بر خلاف ادعای صریح ومصرانه برخی از قائلین به آن دیدگاه یک گزارشگر ناظر و بی طرف نمی‌باشد و در طول آگاهی‌های دینی نیز قرار نمی‌گیرد. دیدگاهی است که در عرض همهٔ ادیان و معارف دینی قرار گرفته و تنها نفی برخی از مدعیّات دین و یا بعضی از ادیان، نمی‌کند بلکه در تقابل با همه آنها قرار دارد.

هر دین، اصول و مبانی اعتقادی خود را حقّ می‌داند و دیگر ادیان را تا آنجا که با آن اصول همراه باشند، محقّ می‌شمارد و دست کم آنچه راکه در طرف نقیض اصول اعتقادی آن قرار گیرد، باطل می‌خواند. متفکرین مسلمان، آنجا که صاحبان عقاید باطل را نیز در معرض رحمت و مغفرت خداوند می‌دانند، این مغفرت را



مابعدالطبیعه در ما ایجاد می‌کند باید گذشت کرد. امّا چرا؟! براستی چرا "معرفت" تا این حّد در مغرب زمین، وحشتناک و تنفر انگیز شده است؟!

۷) کارل بارث، نمایندهٔ ارتدوکسهای جدید در میان پروتستانها نیز میان حقائق الوهی و سایر مباحث جدائی معرفتی افکنده و همه چیز را تنها موقوف به "عنایت" می‌داند. بنابراین تلاش و آگاهی آدمی، بی‌ثمر است. بارت در برابر شلایرماخر از اصولگرائی مسیحی دم می‌زند اما چرا،به همان مآل می‌رسد که او رسیده است؟

۸) به خانهٔ شروع تفکیک "ایمان" از "معرفت" بازگردیم. به "ایمانوئل کانت" وکسانی که او بدانها مدیون بود. کسانی که "قابلیت تحقیق"[۲۳] را به حواسّ خمس و ارتسامات ناشی از حسّیات فروکاستند و بعدها کلام دینی را به "شبه‌گزاره‌های مفید" تأویل کردند: سه طلاقه کردن عقل در مقولات فراحسّی، موجب "سپتی سیزم" افراطی شد که نه تنها "تعلیق چند حکم "عقلی"، بلکه تلاشی عمدی علیه "عقلانیت" بود. ایدئولوژی "شک" (شکاکیت بمثابهٔ یک نظریهٔ معرفت شناختی) نباید با یک شکّ سادهٔ روانی یا حتی یک تردید عادی ذهنی، یکی پنداشته شود.

بلکه عملاً سلسلهٔ استدلالهای "عقلی / دینی / اخلاقی / حقوقی"، نافرجام و بحث ناپذیر دانسته شد و هر گونه "فهم و انتخاب" و تلاش برای ترجیح، در قلمروی دین، ایده‌آلهائی اتوپیک و خیالی خوانده شد. "احکام تألیفی پیشینی" انکار شد و مقوّمات اصلی معارف مابعدالطبیعی (خدا ـ نفس ـ اختیار) غیر قابل تأدیه و محکوم به تعارضات لاینحلّ[۲۴] گردید. واقعیت آن بود که کانت، "انطباعات" هیوم را با "مونادها"ی لایپنیتز ترکیب کرد ولی بجای تقویت معرفت عقلی از طریق حواسّ (یا بالعکس)، میان "شیء فی نفسه" و "پدیدار یا فنومن"، خندقی هولناک حفر نمود. معرفت تألیفی ما قبل تجربی، نقطه چالش معرفت شناسی جدید غرب شد. کانت در بخش آنالتیکِ "نقد خرد ناب"، به نقد هیوم و در فصل "دیالکتیک" آن به نقد لایپنیتز پرداخت اما عملاً فعل "فهمیدن" را در عالم "نمودها"[۲۵] حبس کرد. قیاس استعلائی او، خواست تا شرائط مقدم بر تجربه را تثبیت کند. اما با "شیء چنانچه هست" (با واقعیت)، نتوانست رابطه برقرار کند. منتقدین کانت (چون مندلسون و شولتزو ...)، "فنومن" کانت را مورد نقادی‌های بسیار جدّی قرار دادند.

اما در این نگره، مآلاً ایدهٔ "علّت العلل" در مابعدالطبیعه، ایده‌ای تهی است. فلسفه، توّهماتی کیهان شناختی است (که همچون پرسیدن از فرضیه ،"مهبانگ" ،فاقد پاسخ است). الهیّات نیز در مقام "تأسیس"[۲۶]، فاقد محتویٰ بوده و حداکثر در حدّ "اصول تنظیم کننده"[۲۷] (یعنی ابزاری برای صورتبندی نظریه‌های



مستلزم حقّ بودن عقیده و یا عمل آنها نمی‌دانند، و در بعد عمَلیَ نیز به هر مقدار که تسامح و تساهل و مدارا توصیه شود، دامنهٔ آن مطلق شمرده نمی‌شود.

در بیان قرآن، سخن از دین حقّ و باطل است. دین حقّ، دینی است که بوسیله انبیای فراوان در طول تاریخ، تبلیغ شده است و این دین که از افق هدایت و وحی خداوند، نازل شده، هیچ گاه گریز از ستیز با دین باطل نداشته است. ابراهیم خلیل که بر دین حنیف بود، نمونهٔ بارز توحید است. او حرکت اجتماعی خود را ناگزیر با در هم شکستن بتان آغاز می‌کند. تقابل و ستیز دین حق و باطل، یک جریان مستمرّ تاریخی است.

رگ رگ است این آب شیرین، آب شور   در خلایق می‌رود تا نفخ صور

آرمان اجتماعی انبیاء، غلبهٔ دین حقّ، بر ادیان باطل است.

هُوَالَّذی اَرسلَ رَسولَه بالهُدیٰ و دین الحَقِّ لِیُظهِرَه عَلَی الدّین کُلّهِ وَ لَوکَرِهَ الْمُشرِکُونَ

کثرت انگاری دینی با عنوان "تساهل سرکوبگرانه"، نظریه‌ای نیست که در کنار تاریخ ادیان نشسته و از صاحبان ادیان مختلف و داعیه‌های حق و باطل بودن آنها خبر دهد و البته اگر نظریه، در این حدّ باشد، نسبت به ادیان مختلف، لابشرط است. در این نظریه، هر حرکت دینی که در صحنهٔ تاریخ چهره نماید، از باطل مصون نیست. و هیچ گروه از مؤمنان، علی رغم ادّعایی که دارند، به عنوان حقّ در برابر باطل قرار نمی‌گیرد و این عبارت، به قیمت مداخلهٔ در صحنه نزاع و محکوم کردن همهٔ کسانی که از حق بودن خود و یا باطل بودن دیگران خبر می‌دهند، به نزاع و ستیز دینی خاتمه می‌دهد. بنابراین آرامش و تساهلی که این نظریه، مدعّی آن است، حاصل بی طرفی آن، نسبت به نزاع نیست، بلکه نتیجه حضور و غلبهٔ آن بر دیدگاههای دینی است.



مبانی فلسفی تساهل سرکوبگر

مبانی فکری و یا فلسفی‌ای که این دیدگاه از آنِ بهره می‌برد، نسبیت حقیقت و یا نسبیّت آگاهی و ادراک است.

نسبّیت، اگر دارای معنای حقیقی واحدی هم باشد، معانی مجازی و استعمالات مختلفی دارد وگاه نیز قیود مورد استعمال به قلمرو معانی و مفاد کلمهٔ "نسبیت" وارد می‌شود و بدین ترتیب بر تکثّر معانی مجازی آن می‌افزاید.

تصدیق برخی ازاین معانی و مفاهیم حقیقی و یا مجازی "نسبّیت"، از لوازم اعتقاد و تفکر دینی است و لکن بعضی از معانی دیگر آن و از جمله "نسبیت فهم"، از زمره اموری است که به لحاظ منطقی، با نگاه و اعتقاد دینی ناسازگار است و بی توجهی به معانی مختلف آن، زمینهٔ شکل‌گیری برخی از مغالطات لفظی را فراهم می‌آورد و بعضی از کسانی که قصد اثبات مبانی فلسفی "تساهل سرکوبگرانه" را دارند، برای اثبات بطلان

دیدگاههای دینی، از این مغالطه‌ها سود می‌برند. مقصود از این نوشتار،تبیین مفاهیم مختلف "نسبیّت" و احکام مربوطه و استعمالات مختلف این معانی و ترسیم مبانی صحیح و سقیم آن است به این امید که در نزاع دو سویه‌ای که بین "تساهل سرکوبگرانه" با مطلق اعتقادات و باورهای دینی شکل می‌گیرد، طرفین گفت و گو و مجادله از لغزش در وادی مغالطه، مصونیّت یابند.

"نسبیّت فهم" و دیدگاههای نوکانتی:

اول) یکی از معانی نسبیت، عبارت از نسبیت فهم است و مراد از نسبیّت فهم، نسبی و یا نفسی بودن، محدود یا مطلق بودن معنایی نیست که در معرض ادراک و فهم انسان قرار می‌گیرد. معنای نسبیت فهم این است که شناخت اعم از آن که یک معنای نسبی و یا نفسی، محدود و یا مطلق باشد، هرگز بدان گونه که هست در ظرف ادراک، دریافت و آگاهی انسان قرار نمی‌گیرد و ادراک انسان، شییء سومی است که از مواجهه و برخورد "عین" و "ذهن" پدید می‌آید و حقیقت آن، غیر از عالم و معلوم است. این‌امر سوم هر چه باشد همواره دارای نسبیتی باعین و ذهن است و با تغییر نسبت، تغییر می‌کند.

نسبیت فهم می‌تواند ناشی از مادی دانستن فهم باشد زیرا کسانی که ادراک را مادی و طبیعی می‌دانند، ناگزیر آن راحاصل برخورد "عین" و "ذهن" و در نتیجه، شییء سومی می‌داند که غیر از عالم و معلوم است و هم چنین می‌تواندناشی از دخالت و یا تصرفی باشد که ذهن انسان با صرف نظر از مادی و یا غیر مادی بودن آن به هنگام شناخت واقعیت انجام می‌دهد، مثلاً کانت، ذهن را دارای قالبهای پیشینی می‌داند و معتقد است این مقولات،حجابی هستند که مانع از وصول انسان به متن واقعیت خارجی می‌شوند و واقعیت خارجی که از آن به «نومن» وشییء ناشناختنی یاد می‌کند، همواره پس از آمیزش با این مفاهیم در ظرف ادراک انسان واقع می‌شود. از نظر او ذهن آدمی، چون عینک است که در مواجههٔ ما با خارج، رنگ و مقادیر خاصّی را بر شناخت انسان، تحمیل می‌کند. پس شناخت هیچ کس، مطابق با واقع نیست بلکه معنای سوّمی است که نسبتی با ذهن و عین دارد.

دیدگاه نوکانتی درباره علم نیز، مشابه دیدگاه "کانت" است. تفاوت آنها در این است که کانت، به ذهنیّت ثابت و یکسانی برای همهٔ انسانها قائل بود ولی نوکانتی‌ها ذهنیت همهٔ افراد را در همهٔ جوامع و فرهنگ‌ها یکسان نمی‌دانند. نسبیّت فهم در دیدگاههای نوکانتی صورتی مضاعف دارد. زیرا در دیدگاه کانت، معرفت و آگاهی انسانها از جهان خارج، گرچه نسبی است ولکن به دلیل آن که مفاهیم ذهنی ثابت و واحدی در نزد همهٔ انسانها وجود دارد، شناخت انسانها، نسیت به ذهنیت یکدیگر و مفاهیم که از خارج به دست می‌آورند، نسبی

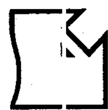


نیست و لکن در دیدگاه نوکانتی، معرفت انسانهانسبت به یکدیگر نیز نسبی می‌باشد، به این‌معنا که هرکس، از دریچهٔ ذهن خود که تابعی از فرهنگ و شرایط تاریخی ـ اجتماعی و روانی آن است، به تفسیر و بازسازی پیامهایی می‌پردازد که از دیگری دریافت می‌کند.

قرائت هر کس از دیگران، به تناسب جایگاه تاریخی آن تعیین می‌شود و بدین ترتیب نه تنها هیچ کس به متن واقع، راه نمی‌برد بلکه هیچ کس به متن فهمی که دیگران، از واقع دارند و یا به متن پیامی که از دیگران، به سوی او فرستاده می‌شود، نمی‌رسد بلکه همگان در حاشیهٔ متون و پیامهایی نشسته‌اند که بر آنها وارد می‌شود. و کار آنها قرائت متن از حاشیهٔ آن است.

"نسبیّت فهم"، یک دیدگاه معرفت شناختی و اپیستمولوژیک است و این دیدگاه، مشابه قول به "شبح" در مسألهٔ "علم" است که توسط برخی متکلمین در تاریخ اندیشهٔ اسلامی بیان شده است.

قول به "شبح"، شناخت را حاصل پیدایش شبحی از معلوم، در نزد عالم می‌داند و شبح، شییء سوّمی است که غیر از عالم و معلوم است. انسان هر بار که قصد معرفت می‌نماید با شبحی از شییء مواجه می‌شود و چون هیچ راهی برای شناخت متن واقع ندارد، هیچ دلیلی نیز حتی بر وجه



شباهت و یا حتی اصل شباهت معرفت خود، نسبت به واقع، نمی‌تواند داشته باشد.به همین دلیل، "قول به شبح" را به معنای قولی به "شباهت ادراک"، با آنچه که درک می‌شد، نیز نمی‌توان دانست .

حیرت مذموم وحیرت ممدوح

نسبیّت فهم، مستلزم شکّاکیت ساختاری در معرفت و زوال یقین از علم است. شکّاکیت ساختاری معرفت، غیر از شکّ دکارتی است .شکّ دکارتی، شکّی است که قبل از کاوش علمی مطرح می شود و زمینه حرکت های علمی را پدید می‌آورد ولکن شکّاکیّت ساختاری، نظریه‌ای است که در پایان جستارها و حرکتهای علمی به منظور اعلان عجزو درماندگی از "وصول به حقیقت" و یا "واقعیت" پدید می‌آید .

نسبیّت ادراک، حقیقت را از قلمرو آگاهیهای بالفعل انسانی، خارج می کند و حیرت مذمومی را که ناشی از نادانی فراگیر و نابودی و زوال یقین نسبت به عالم و آدم است، اعلام می‌نماید.این حیرت مذموم، غیر از حیرت ممدوحی است که به هنگام وصول به حقیقت، نوید آن را می دهند، حیرت ممدوح، جایگاه تردید و شکّ نیست بلکه حاصل یقین است که انسان نسبت به حقیقت عالم و آدم پیدا می کند. انسانی که از حیرت ممدوح، بهره می‌برد، در مقام استخلاف، مظهر علم الهی و معلم فرشتگان است. وتحیّراو هرگز مربوط به عالم نیست، زیرا متن عالم، دفتر آگاهی و علم او است. حیرت ممدوح، نفس تسبیح و تقدیس "عبد واصل" نسبت به ذات الهی است. اوآن گاه که پرده از چهره الهی عالم و آدم باز می گیرد و وجه بی کران خداوند را در همه مرائی، نظاره می‌کند، در حالی که فوران علم را از بالا و پست می نگرد ،به حمای عظمای ذات الهی پی پرده و از حیرت خود نسبت به آن خبر می دهد ،و افزایش این تحیّر را نسبت به ذات الهی (نه ماسوی) طلب می کند: رَبِّ زِدنِی فیکَ تَحیّراً.

امّا حیرت مذموم حیرتی است که در آن یقین به مبدأ ، معاد، علم به وحی، آگاهی به رسالت نیست ،انسانی که در اسارت حیرت مذموم است نه تنها نسبت به موجودات طبیعی بلکه نسبت به اعتبارات ذهنی دیگر انسان هانیز گرفتار تردید و شک می‌شود.

با حضور نسبیّت و به دنبال آن، شکاکیّت ساختاری، علم و آگاهی، اعتبار جهان شناختی خود را از دست داده و به صورت ابزار زندگانی جهت تسلط و اقتدار بر طبیعت در می آید.

نسبیّت ادراک، به لحاظ منطقی با شناخت مبداء ومعاد و اذعان به وحی و سالت، سازگار نیست و کسی که به راستی براین همه مؤمن باشد، در اظهار نسبیّت واصرار برآن، گرفتار خطااست .با حفظ نسبیّت، توحید و نبوت و بلکه اصل حقیقت و واقعیت نیز در قالب ذهنیت انسان، به صورت یک امر فرضی و مشکوک در می آید.



مواضع سه گانه ناسازگاری "نسبیّت فهم ودین" :

نسبیّت ادراک، از سه موضع، مانع حضور دیانت در حوزه آگاهی و ادارک و مانع وجود آن در دایره عمل و کردار انسان می شود .

اولین موضع، عبارت از موضع ادراک و فهم انسانها از متون و نصوصی است که به نام متون و نصوص دینی، در دسترس انسانهای متدیّن قرار می گیرد . اگر فهم بشر، نسبی باشد، هر کس از زوایه ذهن و ادراک خود، به تفسیر و قرائت متون دینی می پردازد و هیچ کس نیز نمی تواند مدّعی باشد که فهم او فهمی خالص و ناب است و آنچه در ظرف ادارک و آگاهی او است، با آنچه از متون می باشد وحدت و عینیّت دارد. در نتیجه هیچ کس نباید گمان برد که دانسته های او از احکامی که برمتون دینی مرتب است نظیر قداست، ثبات و مانند آن برخوردار می باشد.

قرار گرفتن در موضع فوق، مسبوق به این است که نفس متون و نصوص دینی که از زبان انبیاء و اولیاء الهی وارد شده، کلام ناب و خالص الهی باشد ودوّمین موضعی که نسبیّت ادراک، به راهزنی می نشیند مربوط به همین فرض است. زیرا انبیاء و اولیاء گرچه دارای تجربه و شهود دینی هستند و ازاین جهت، از دیگر انسانها امتیاز می یابند ولکن ترجمه آنها از شهود، در گرو ذهنیّت تاریخی و اجتماعی آنهاست. به تعبیراقبال لاهوری، تجربه های درونی انسان باطنی، همانند تجربه های آفاقی و تاریخی دیگر، در معرض آگاهی بشر، سازمان مـی‌یابد. بـنابرایـن، تـجربه هـای دینی،کـه بـنابربرخـی از فـرضها، حـاصل مـواجـهه بـا امـرمتعالی (Transendental) هستند. ناگزیر همانند تجربه های طبیعی در قالب مفاهیم گوناگونی که به تناسب ذهنیّتهانی مختلف، شکل می گیرند، تفسیر می شوند ، والبته چون ذهنیتها مختلف است، تفاسیری که از تجربه های دینی می شود، متعدّد می شود و بدین ترتیب، متون دینی متفاوت شکل می گیرند. از این بیان، دانسته می‌شود که براساس "نسبیّت فهم" نصوص و متون دینی نیز، هیچ یک، متن خالص دین و حضور بی‌واسطهٔ اراده، فعل ویا گفتار خداوند، نیستند و ذهنیّت تاریخی انسان، همواره مانع از حضور بی واسطه دین، در متن زبان و کلام انسانها می‌گردد .

نسبیّت ادراک، گفتار کسانی راکه مأثورات دینی را خالی از مداخلهٔ بشر، دانسته و متن دیانت می شمارند ، تاب نمی‌آورد. مولوی دربارهٔ خالی بودن اولیاء الهی در هنگام دریافت پیام خداوند می گوید:

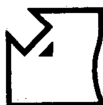
بـاده را مـی بـود ایـن شـرو شـور | نور حق را نیست این فرهنگ و زور
کـه تـرا از تـو بکـل خـالی کـند | تو شوی پست او سخن عـالی کـند
گـرچـه قـرآن از لب پـیغمبر است | هر که گوید حق نگفت او کافر است



مولانا کسانی را که از درک این حقیقت عاجزند و نسبت به ساحت اولیاء الهی و یا انبیاء عظام، زبان به جسارت می گشایند و کلام آنها را چیزی کمتر از گفتار خالص و ناب خداوند می پندارند، هشدار داده و گفتار آنها را شایسته مقام خود آنها میداند که از وصول به حقیقت، محروم بوده و در آینهٔ زلال "ولایت"، جز چهرهٔ کریه و کردار شنیع خود رانمی بینند.

باخودی بابی خودی دوچارزد	بیخود اندر دیدهٔ خود خارزد
ای زده بر بی خودان تو ذوالفقار	برتن خود می زنی آن هوشدار
زانکه بی خود فانی است او ایمن‌است	تا ابد در ایمنی او ساکن است
نقش او فانی و او شد آینه	غیر نقش روی غیر آنجا ،نه
گرکنی تف، سوی روی خود کنی	ورزنی برآینه بر خود زنی
بر کنار بام ای مست مدام	پست بنشین یا فرودآو السّلام

بر مبنای نسبیّت، تنها وصف نعیم اخروی در قالب "حور وغلمان" متأثّر از جایگاه مترجم تجربه دینی نیست، اخبار از آخرت و قیامت و بلکه سورهٔ توحید و قیامت نیز ناگزیر، جزئی از همین تفسیر و مفهوم سازی است والبته چون قالب ها و پیشفرضهای ذهنی و به تعبیر دیگر، دیدگاه های صاحبان کشف و تجربه، تفاوت یابد، ترجمه‌ای که آن ها از تجربهٔ خود بنمایند، با فرض این که آن تجربه، واحد باشد، همچنان متغیّر و مختلف خواهد بود. یکی از آنها با دخالت قوّهٔ مصوّرهٔ خود و به تناسب شرایط تاریخی و فرهنگی که دارد، تجربهٔ خود را در قالب مفهوم خدایی واحد و دیگری در صورت بُت یا توتمی ترسیم می کند که در چهره حیوان و یا جمادی خاص ظاهر می شود.



سومین موضعی که نسبیت ادراک در آن، مانع از حضور خالص حقیقت دین می شود ،متن کشف و شهود و کشف کسانی است که صاحب تجربه دینی هستند زیرا تجربهٔ دینی نیز گرچه شناختی مفهومی و حصولی نیست ولکن نحوه ای از ادراک است و نسبیّت ادراک، مانع از حضور حقیقت ناب و خالص در متن ادراک می باشد، و به همین دلیل، تجربه دینی نیز همواره از موضع تاریخی و واقعیت وجودی فرد، تأثیر می پذیرد و نتیجه آن، امر سوّمی می شود که مغایر با واقعیّتِ تجربه شده، است.

نسبیّت فهم و ادراک، در هیچ یک از سه موضع مزبور، نسبت به مدّعیات دینی، بی نظر نیست، بلکه درهریک از مواضع یاد شده ،تردید و شکّاکیّت ساختاری را در متن ادّعا و مدّعیّات دین داران، جای می دهد و

بدین ترتیب این، تنها شافعیان، حنفیان یا شیعیان و سنیّان نیستند که باید درموارد اختلاف با یکدیگر، از باطل خواندن قول طرف مقابل، دست بردارند بلکه مسیحیان، مسلمانان و یا حتّی انبیای ابراهیمی و وثنییّن و بت پرستانی که دارای تجربیّات باطنی هستند،باید از تعصّب و خیره سری ! نسبت به آنچه در ظرف آگاهی و ادراک آنها واقع می شود واز "شیطانی خواندن" یافته ها و مکاشفات رقیب و "رحمانی دانستن" تجربیات و دانسته های خود دست شوید .

مبنائی که طرفداران تساهل سرکوبگر نظیر"جان هیک" با تأسّی آموزه‌های کانتی و نئو کانتی بر می گزینند، به لحاظ منطقی، پایانی جز آنچه بیان شد، نمی‌تواند داشته باشد. جان هیک دربارهٔ مبانی نظری دیدگاه خود و نتایج متفرّع برآن که داوری دربارهٔ واقیعت خداوند رانیز فرامی گیرد، می‌نویسد:

«آیا ممکن است که این تمایز کلّی کانتی میان جهان"، آن گونه که فی نفسه هست" و "جهان آن گونه که برما ظاهر می‌گردد، بپذیریم و آن را برارتباط و نسبت میان واقیعت نهایی و آگاهی های بشری متفاوت انسان از آن واقیعت اطلاق کنیم ؟ با توجه به این فرضیه بنیادین درباب واقیعت خداوند، می توان گفت که "یهوه" و کریشنا(وهمین طور شیوا، اللّه و پدر عیسی مسیح،) ذوات متشخّص مختلفی هستند که براساس آن واقیعت الهی در متن جریانهای متفاوت حیات دینی، به تجربه در می آید و موضوع تفکر قرار می‌گیرد. ازاین رو، ذوات متفاوت، تا حدی تجلیات واقیعت الهی در آگاهی و وجدان بشری و تاحدی فرا فکنی های خود آگاهی و ذهن بشری، آن گونه که فرهنگ های تاریخی خاصّ، بدان صورت داده، هستند. از جنبهٔ بشری، آنها تصاویر خود ما از خداوند هستند».(۱)

"نسبیّت فهم"، مبنایی است که براساس آن،مسالهٔ اعتقادی "نجات و رستگاری"وهمچنین مشکل زندگی اجتماعی را به طریق مثبت، حلّ نمی‌کند بلکه نتیجه آن در این هر دو زمینه سلبی است .

حاصل "نسبیّت فهم" تعدّد راهها به سوی حقیقت نیست تا ازاین طریق، نجات و رستگاری همهٔ انسانها تضمین شود بلکه نفی داعیهٔ حقیقت از همهٔ ادیان می باشد و بدین ترتیب، هیچ دینی نمی تواند با "حق دانستن" خود، دیگران راگمراه و ضالّ بخواند و از آن پس، گرفتار مشکل درباره چگونگی نجات یا سعادت آنها باشد. هرانسان و یا گروهی به تناسب موقعیت فرهنگی و زمینه تاریخی خود، با "حقیقت" مواجه و یا به همان نسبت، از حقیقت، دور است و هیچ کس نمی‌تواند مدّعی باشد که بیش از دیگری، از حقیقت، بهره برده است و این‌شیوه، زمینه ستیزه و جدالهایی راکه اقوام مختلف به راست و یا دروغ بر سر حقیقت انجام می دهند، می خشکاند و بدین ترتیب، همگان را به تحمّل و هم‌نشینی با یکدیگر الزام می نماید .

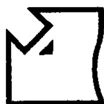


"نسبیّت حقیقت" و چهارمین موضع مقابله با دین:

دوم) معنای دوم نسبیّت، "نسبیّت حقیقت" است. نسبیّت حقیقت، به معنای نسبی بودن خطاء و صدق و کذب یا حق و باطل است. لازمهٔ قطعی "نسبیّت فهم"، نسبیّت حقیقت نیز هست ولکن همه کسانی که به "نسبیّت فهم" اعتقاد دارند، به "نسبیّت حقیقت"، اذعان نمی‌کنند. نسبیّت فهم، همانگونه که ملاحظه شد تا هر جا که دامن بگستراند ،تخم تردید و شکّ می‌افشاند و یقین به حقیقت را، زایل می گرداند. البته "معرفت"، آن گاه که در چنبرهٔ "نسبیّت"، گرفتار آید، جایگاهی امن پیدا نخواهد کرد .

پس از قبول "نسبیّت فهم"، کسانی که علاقه و پیوند دینی دارند، گمان می برند که گر چه یقین به حقیقت، از حوزه آگاهی دین باوران، رخت برمی بندند ولکن حقیقت، هم چنان درمتن نصوص دینی و کلام اولیاء و انبیاء الهی باقی می ماند ولکن با نگاه مجدّد، معلوم می شود که اولاً این عبارت، خود بخشی از آگاهی دینی متدیّنان است و به همین جهت از آسیب نسبیّت، مصون نیست وثانیاً به شرحی که گذشت، متون و نصوص دینی نیز چیزی جز ترجمهٔ بشر از تجربهٔ دینی نمی‌باشد و بدین ترتیب قداست و خلوص دینی در دومین گام، به سومین موضع یعنی به متن تجربهٔ دینی رانده می شود لکن نسبیّت به این مقدار نیز بسنده نمی‌کند و نفس تجربهٔ دینی را به همان دو دلیل، فرا می‌گیرد و حقیقت متعالی دینی، از آن پس، به متن "شییء ناشناختی کانت" به تبعید می‌رود .

جان هیک و نظیراو می‌کوشند پیوند خود را با اصل "دین" حفظ نمایند و لذا بیش از این جرأت همراهی با نسبیّت را ندارند و لکن نسبیّت، گامهای منطقی خود را از این پس نیز برمی دارد. وجود "حقیقت متعالی"، خود، یک گزاره ذهنی است. وحدت و ظهور آن درتجربیّات متکثّر نیز، فرضی دیگر است که از قلمرو داعیه های نسبی بشر نمی تواند خارج بشود .



فرض تحقّق یک «حقیقت واحد» در ورای مفاهیم نسبی ذهنی ای که فاقد یگانگی و عینیت با آنها می باشند و تنها شبحی از آن هستند، مانع از پیوند نسبیّت معرفت با نسبیّت حقیقت می شود زیرا با فرض این که حقیقت واحدی در خارج، وجود دارد، تنها گزاره هایی به راستی صادق است که باآن مطابقت داشته باشند، هر چند که بشر به دلیل نسبیّت فهم، از یقین به این گزاره ها محروم است .

پوپر که در قالبی نوکانتی، «نسبیّت فهم» را مطرح می کند، با حفظ همین فرض که واقعیتّی در ورای ذهنیت آدمی حضور دارد، از پذیرش «نسبیّت حقیقت» طفره می رود و صورت ایده آل و دست نا یافتنی «علم» را در مطابقت آگاهی باواقع می خواند ولکن او نیز آنگاه که به دیده انصاف، بر گفتار خود می نگرد، به

این نکته اذعان می نماید که خبراز واقعیت عینی و حتی تعریف صدق و حقّ به «مطابقت گزاره های ذهنی با آن واقعیت»، از جمله مدّعیات و پیش فرضهای ذهنی جامعه علمی است ، و این اعـتراف، کـافی است تـا اسطورهٔ «حقیقت دست نایافتی» را در پیش پای نسبیّت فراگیر و گستردهٔ فهم در هم شکند و بدین ترتیب، حقیقت تبعید شده نیز در اسارت نسبیّت در آمده و رنگ نسبیّت گیرد، به این معنا که حق و باطل ، صدق و کذب نیز موطنی جز ظرف اعتبار و پندار آدمیان ندارند و به حسب وقوف انسان در مواقف مختلف تغییر می‌یابد و اگر کاربه نسبیّت حقیقت، ختم شود، راههای وصول بحقّ متعدّد می‌شود.

این دیدگاه به دلیل آن که فرض «حقیقت ثابت و قدسی دین» را در فراسوی ذهنیت انسان، تحملّ نمی کند و یا آنکه چهرهٔ فرضی آن را نیز آشکار میکند، کمتر مورد توجه کسانی قرار می گیرند که همچنان از علقهٔ دینی بهره می‌برند و یا آنکه به دنبال مَحمِل دینی برای گفتارو سخنان خویش می‌گردند و عـلاوه بـرایـن «نسبیّت حقیقت» که مورد توجه نئومارکسیستهاو اندیشمندان حلقهٔ فرانکفورت نیز هست، فاقد قدرت لازم برای تحمیل تساهل برکسانی است که دست کم، داعیهٔ حقیقت را دارند .و به همین دلیل، مورد توجه افرادی چون پوپر که دغدغهٔ حفظ نظام موجود جهانی را دارند، قرار نمی گیرد.

تکثّر طولی وعرضی در شناختهای محدود:

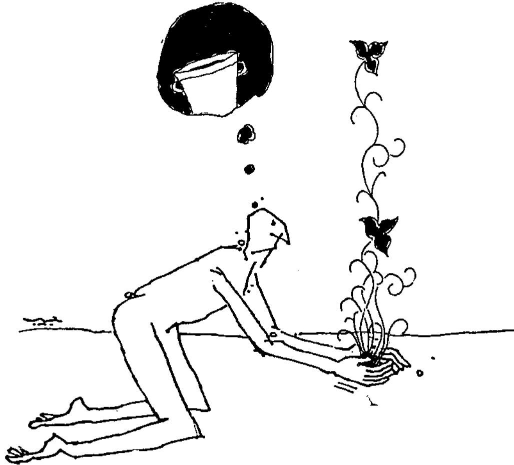
سوم) «نسبیّت» بمعنای محدودّیت نیز بکار می‌رود و شاید، دلیل کاربرد آن در این معنا، این مناسبت باشد که امور محدود، در خارج از مرزهای خود، معدوم و نسبت به مرزهای خود، موجود هستند و تحقّق آنهابه این معنانسبی است و مطلق نمی باشد، نسبی‌به معنای محدود در برابر نامحدود و مطلق است در صورتی که امر محدود، شناخت واقعیت باشد، آن شناخت، یا حصولی و مفهومی و یا شهودی و حضوری است.



نسبّیت به معنای محدودیت، در هر سه قلمروی فوق یـعنی در «قـلمروی واقـعیت عـینی»، «مـعرفت حصولی»و «دانش شهودی» راه دارد و این معنا از نسبیت، غیر از نسبیت فهم‌و نسبیت حقیقت است نسبیّت فهم و حقیقت، مستلزم شکاکیت و سفسطه است و لکن نسبیت به معنای محدودیت، در هیچ یک از معانی سه گانه آن، مستلزم حفظ شکاکیت نبوده بلکه یک واقیعت مسلم و تردید ناپذیر است.

نسبیّت، اگردر مورد واقعیت محدود به کار رود، در مقابل واقعیت نامحدود و مطلق است. وجود وتـحقق واقعیتهای محدود، محل تردیدنیست وشک درباره واقعیت مطلق ونامحدود، ممکن است وجود داشته باشد واین شک نیز ازطریق تأمل درحقایق محدود وبابرخی از براهین ویاتنبیهات برطرف می‌شود نسبیّت اگر ناظر

به حقایق محدود خارجی نباشد بلکه نظر به شناخت و معرفت محدود داشته باشد، مقابل آن معرفت نامحدود است .



هر واقعیت محدود، اگر از شناخت، بهره‌مند باشد، شناخت و معرفت آن نیز محدود است و شناخت غیرنسبی و نامحدود، تنها متعلّق به ذات نامتناهی و مطلق خداوند سبحان است. براساس این معنا شناخت انسانها نسبی است، زیرا همه حقیقت و حق مطلق را نه تنها هیچ انسان بلکه همگان نیز نمی دانند. پیامبر خاتم که اشرف مخلوقات است در تصریح به این معنا فرمود: "ما عرفناکَ حَقَّ معرفتِک"، یعنی خداوندا، حقّ معرفت تو را آنچنان که شایستهٔ تو است، ما بجا نیاوردیم.

مطلق نبودن شناخت انسانهابه این معنا، منافاتی باشناخت داشتن آنها در محدوده‌ای خاص و یا معرفت آنها به مقدار ممکن ندارد. هر انسانی در محدوده‌ای خاص، می‌تواند حقیقت را بشناسد و شناخت همه انسانهانسبی و محدوداست. نسبی بودن یعنی محدود بودن فهم و آگاهی بشر در این معنا، مستلزم نسبیّت حقیقت و درست بودن همه شناختها و یا غلط بودن نسبی همه آنها نیز نیست .



نسبیّت فهم و شناخت در این بیان، به آن معنا نیست که هیچ کس به حقیقت نمی رسد بلکه به این معنا است که هرشخصی که به شناختی نائل می شود، اگر مسیر معرفت را درست طی کرده باشد، به بخشی از حقیقت دست می یابد چندان که اگر شخصی دیگر، قصد همان بخش از معرفت را دارد، به همان معرفت نائل می شود.

شناخت مطلق در این معنا، بیش از یکی نیست زیرا مطلق به معنای نامحدود و بی‌کرانه است و بی‌کرانه را کناری نیست تا فرض شیئی دوم در کنار آن شود ولیکن شناخت محدودو نسبی، می‌تواند متعدّد باشد زیراهرکس می‌تواند حتّی نسبت به شیئی واحد از محدودهٔ نگاه خود و از منظری که در آن قرار گرفته است، بخشی از آن را بشناسد. شناختهای نسبی فراوانی که به این طریق، نسبت به شیئی واحد به دست می‌آید،

عملگرا می‌توانند موقتاً "صادق"، فرض (و فقط فرض) شوند.

۹) تفکیک "نومن " از "فنومن " از بنیادهای تئوریک پلورالیزم دینی از جمله، به دلیل عدم درک صحیح معقولات ثانیه فلسفی و منطقی و ارتباط آنها با معقولات اولیٰ است ."کانت"، توجه اجمالی به "معقولات ثانیه" یافته است اما گذشته از خطاهائی (چون احتساب "زمان" و "مکان" در ذیل آن یا کاملاً ذهنی پنداشتن معقولات ثانیه فلسفی و عدم التفات به عنصر "مقایسه" و "تحلیل" و تعامل ذهن با عین در این معقولات)، اساساً نتوانست ارتباط ذهن و عین را بدرستی برقرار کرده و واقع‌نمائی "معرفت" را بدرستی دریابد. تفکیک "نومن" از "فنومن"، بدان دلیل بود که مقولات ذهنی کانت، صفات ساختار خود ذهن‌اند نه صفات ذهنی "امور عینی" و حالات واقعی معقولات اولیٰ در ذهن ما.

۱۰) همچنین یکی از بنیادهای کلامی پلورالیزم دینی در غرب متأخّر، تغییر لوتری "وحی" و توجه به "حوادث وحیانی" بجای "اقوال وحیانی" بود. مضمون وحی، نه حقائق ماوراء طبیعی در معارف و احکام، بلکه حضور تاریخی خدا، تجسّد "لوگوس" و از مقوله فعل تاریخی(Event) است. «عهد جدید»، روایت بشری "حلول" (Incarnation) است و الهیات عقلی و نقلی، هیچیک اعتباری ندارد!!

ایمان و عقیدهٔ دینی، نیز صرفاً تهمیدی جهت ارتقاء از حالت معمولی (Seeing as) به حال تجربهٔ ایمانی (Experiencing as) (تجربه چنانکه گوئی خدا را می‌بینی) است. این سیره، همان است که شلایرماخر نیز در الهیات اعتدالی خود، تعقیب کرد. وحی، وحی درونی هر شخص است (نه وحی تاریخی بر عیسای تاریخی)، و دین، احساسی باطنی بیش نیست. "مسیح شناسی لوگوسی" تحت تأثیر اگزیستانسیالیزم (از حیث عرفانی) و پوزیتیویزم (از حیث معرفتی)، در قالب پروتستانیتزم، خود را بازسازی کرد.



واقعیت آن است که اگر بنا باشد "وحی" را براساس دائرةالمعارفهای "الیاده" و بریتانیکا و ....، تفسیر کنیم، چیزی بنام معرفت دینی، احکام دینی و عقائد دینی مفهومی نخواهند داشت و آیا این انکار وحی است یا بزرگداشت آن؟!! پلورالیزم دینی، با سنن اخلاقی همهٔ ادیان و با "حقّانیت" آنها، اتفاقاً" تعارض دارد، شریعت و قوانین عملی ادیان و نیز اهمیت مناسک، عبادی را انکار کرده و داوری عقلانی را تعطیل می‌کند، حتی رادیکالیستهائی چون کارل بارث، "تجلّی" و "شریعت" را در برابر هم قرار دادند. او "شریعت" را تلاش متمرّدانه و سعی محال و گناه‌آلود بشر برای شناخت خدا و حقیقت دانست.

شناختهای عرضی یا شناختهای طولی هستند. شناختهای عرضی، شناختهایی هستند که از ابعاد مختلف یک شیئی واحد، به دست می آیند .

داستانی که مولوی درباره شناخت های مختلف افراد، نسبت به یک فیل در تاریکخانه بیان می کند، بعنوان شناختهای نسبی متکثّری است که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند. همهٔ آنها شناختی درست از فیل دارند ولکن، شناخت هریک، به بُعدی خاص از فیل، محدود میشود و البته اگر همه آنها بر آنچه که به حسّ یافته‌اند،این مطلب را نیز اضافه کنند که فیل، جز آنچه ما یافته‌ایم، نیست، نسبت به همین مطلب،گرفتار خطا هستند و در این فرض، شناخت هر یک از آنها آمیزه‌ای از خطا و صواب است ، یعنی بخشی از معرفت آنها صواب است و غلط نیست و بخشی دیگر خطا است و صواب نمی‌باشد. امّا این نیز، مستلزم نسبیّت فهم یا نسبیّت حقیقت نیست.

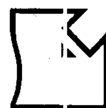
شناختهای طولی، شناختهایی است که در عرض یکدیگر نیستند بلکه هریک مترتّب بردیگری است. کسی که چهار قضیهٔ هندسه اقلیدسی را می‌داند، به شناختی محدود از آن علم، نایل می شود و کسی که به قضیه پنجم و ششم براساس چهارقضیه سابق، علم پیدا می کند، به شناخت محدود جدیدی می‌رسد که در طول شناختهای محدود و نسبی سابق است.

افرادی که فیل را در تاریکی، به حسّ شناخته‌اند، اگر در گفت وگو با یکدیگر، از نوراندیشه و فکراستفاده نمایند و یااگر در تاریکی، نوری درخشیدن گیرد و دیدهٔ آنها به ادراک مشغول شود، به منظر نوینی از معرفت، بار می‌یابند که در طول شناختهای سابق آنهاست. این شناخت جدید نیز همانند شناختهای سابق، اگر با روش صحیح معرفتی، حاصل شود، معرفتی صواب خواهد بود، بدون آن که نسبیّت فهم و یانسبیّت حقیقت، لازم آید.

شناختهای نسبی به معنای محدود، یا در عرض یکدیگر و یادر طول هم می‌باشند و هرگز رویاروی با یکدیگر قرار نمی‌گیرند، و اگر دو شناخت محدود، رویاروی و نقیض یکدیگر باشند، به دلیل استحالهٔ اجتماع و ارتفاع نقیضین، بدون شکّ، یکی از آن دو شناخت، صحیح و دیگری غلط و شناخت نماست، زیرا حقیقت، نسبی نیست و هر شناختی یا صحیح و یا غلط است .

شناخت طولی، ناقضِ شناخت‌های سابق نیست بلکه ضمن تأیید آنها، چیزی به آن می‌افزاید و از قبال آگاهی نوینی که از این طریق، به دست می آید، برخی از خطاهایی که برخی افراد به دلیل شتاب و یا تصمیم ناروا مرتکب می شوند، آشکار می شود .

کسانی که در خانهٔ تاریک هستند، اگر نظر به محدودهٔ حواسّ دوخته و افزون برآن را انکار کنند ، چون در



پرتو نور شمع قرارگیرند، به خطاهایی که بیش از آن داشته‌اند، واقف می شوند و شناخت صحیحی رانیز که از قبل داشته‌اند، تصدیق می کنند. فیل در مقام کثرت، دارای خرطوم، گوشی پهن و پایی کشیده است ولکن کثرت، بخشی از حقیقت و مرتبه ای از وجود آن است و بااین مقدار از آگاهی، درباره همهٔ فیل، نمی‌توان داوری کرد.

کسانی که باشناخت بخش طبیعی و دنیویِ هستی، دربارهٔ همهٔ عالم،قضاوت میکنند و احکام کثرت را به همهٔ هستی، سریان می دهند، در تعمیم خود گرفتار خطا هستند و این خطای آنها نیز نسبی نیست بلکه مطلق است.

تعمیم حکم کلّ بر جزء، یا حکم بخش مینوی و الهی هستی که حکم وحدت است، بر کثرت نیزخطااست.

کسانی که دارای شناخت محدود هستند، باید همواره برمحدودیت دانش خود، گواهی دهند چه این که این گواهی نیز یک معرفت صادق و حقیقی است. آنها اگر نظر خود را به آنچه که دارند، مقیّد گردانند و جان خود را بر نور معرفت که از جانب خداوند سبحان، فروزان است، فرو بندند، منظر خود را کبود می‌گردانند و بدین ترتیب، از معرفت صحیح، فاصله گرفته و در وادی گمراهی گرفتار می شوند.

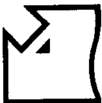
گرنظر در شیشه داری گم شوی — زانکه از شیشه است اعداد دوئی
ور نظر بر نور داری، وارهی — از دوئی اعداد جسم منتهی

بنابراین، گر چه هر انسانی از منظر خود به تفسیر می‌پردازد و این مناظر، شناخت های محدودی رابه دنبال می‌آورد، ولکن شناختهای محدود تاهنگامی که از منظری سالم بهره ببرند، در طول و یا در عرض یکدیگر، معرفتی صحیح به ارمغان می آورند و البته در معرفت صحیح، بین شناختهای متکثّر، تضادّ و ناسازگاری نیست، بلکه همه آنها همانند همهٔ پیامبران، مصدّق و مؤیّدِ یکدیگر هستند ولکن آنگاه که نظر در حصار تنگ بینی، خود را مقیّدکنند. و در نتیجه حکم یک مرتبه را به دیگر مراتب، سرایت دهد خطا و اشتباه پیش می‌آید.

ضرورت حفظ مراتب

اهل معرفت و سلوک که نظر به مراتب و مظاهر مقید و مطلق وجود دوخته‌اند، به ضرورت حفظ مراتب و تحفظ برحکم هرمرتبه تاکید ورزیده و هشدار داده‌اند که: اگر حفظ مراتب نکنی زندیقی. و براین مهم، به خبر منقول از صادق مصدق، علیه الاف التحیة و السّلام، تمسّک ورزیده‌اند که می‌فرماید: "ان الجمع بلا تفرقة زندقه والتفرقه بدون الجمع تعطیل و الجمع بینهما توحید."(۲)

در جایی که حکم وحدت غالب است ضمن آن که همه موجودات به فیض اقدس الهی حضور دارند هیچ یک از آنها به وجود مختص به خود حاضر نیست ،بلکه هریک از آنها در آن مرتبت، طالب ارائه و ظهور مختص



به خود می باشد و از آن پس خداوند سبحان به فیض مقدس، آنچه را که هر یک از آنها طالب است، عطا می‌کند.

آن یکی فیضش گدا آرد پدید		وآن دگر بخشد گدایان را مزید

و بدین سان موجودات از خزائن الهی به تقدیر و ربوبیّتِ پروردگار به عالم طبیعت، وارد می شوندو در طبیعت، حکم کثرت غالب می گردد.

اِنْ مِنْ شَیءٍ الّا عندَنا خزائنه وَ مٰا نُنَزِّلُه الّا بقدر معلومٍ

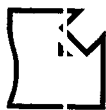
در فیض اقدس که اسماء و صفات خداوند، حضور دارند، بین اعیان ثابتهٔ موجودات، نزاعی نیست. آنجا جز تسبیح و تحمید حق نمی‌باشد. در آن موطن، فرمان و امر واحد الهی مشهود است و موجودات محدود هیچ یک بروزی ندارندو انسان در قوس صعود اگر با حفظ فطرت الهی خود دیگر بار به آن موطن که بهشت لقاء الهی است، نائل شود از احکام کثرت رهایی یافته و آشتی اعیان را دیگر بار خواهد داد.

چون به بی رنگی رسی کان داشتی		موسی و فرعون دارند آشتی

آشتی موسی و فرعون، مختصّ به موطن وحدت است و البته به آن موطن، موسی باز می‌گردد و لکن فرعون که در دار ابتلاء، خویش را به گناه آلوده می‌کند، و طریق کفر می‌پیماید از وصول به جنّت لقاء محروم می‌ماند.

بنابراین گرچه همگان از بهشت الهی نازل شده‌اند ولکن همگان به آن باز نمی‌گردند. به تفسیر شیخ الرئیس بو علی در مقامات العارفین : "جَلّ جنابُ الحَقّ عن اَن یَکونَ شریعةً لِکُلّ واردٍ اویطّلع علیه الّا واحد بعد واحد".(۳)

ساحت اقدس حضرت حقّ، اجلّ از آن است که محلّ ورود هر وارد باشد و جز اوحدی انسانها که اولیاء الهی هستند به آن جنّت باز نمی‌گردند . و البته این به آن معنا نیست که آن انسانها در دوزخ باقی می‌مانند .



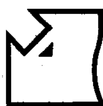
هیچ موجودی در طبیعت، از کمال باز نمی‌ماند ، و آن گونه که صدر المتألّهین بر مبنای حرکت جوهری، تبیین می‌کند،هیچ حرکتی جز به سوی کمال، انجام نمی‌شود . و انسانها نیز بر این قیاس در قوس صعود، هر یک به سوی کمالی که خود بر می‌گزینند راه می‌برد هر چند که این کمال، لایق شأن و فطرت انسانی آن ها نباشد. ابولهب، ابوجهل، فرعون و نمرود، به سوی شقاوت گام می‌نهند، و باپذیرش ولایت شیطان، گرفتار مکر الهی شده، مظهر اسم مُضِلّ الهی می‌شوند و اکثر آدمیان نیز به جنّت لقاء راه نمی‌برند.لیکن از مراتب دیگر بهشت که مناسب خواست و سلوک آنهاست، به رحمت و مغفرت الهی بهره می‌برند .

اضلال الهی در برابر هدایت خاصّهٔ خداوند است.و غضب پروردگار، در مقابل رحمت خاصّهٔ او و اضلال و هدایت خاصّهٔ، هر دو در زیر پوشش "هدایت عامّه" می‌باشد. چه غضب و رحمت رحیمیّهٔ خداوند نیز بر مدار و رحمت رحمانیّهٔ اوست و این بدان معناست که دوزخ الهی و عذاب گناهکاران نیز در نظام احسن، بر مبنای

حکمت و مطابق با مصلحت بندگان تنظیم و تقدیر شده است چه این که احکام تنبیهی و جزایی شریعت نیز بر همین مبنا تشریع شده است . حکم قصاص همانند حکم پزشک دلسوز به جراحی مریض، ضامن حیات است ، و مراتب حساب رسی که در مراحل صراط انجام می‌شود، مظهر عدالت، حکمت ، مغفرت و رحمت خداوند است.

از مرتبه وحدت که مقام احدیّت و واحدیّت است، چون به عالم خلقت گام نهیم در هر نشئه‌ای از نشأت نزول و صعود نحوه‌ای از کثرت حضور دارد. و هر یک از این کثرات، حکم ویژه خود را دارد. موسی با فرعون که در خزائن الهی به فیض خداوند موجودند از هستی مختص به خود بی بهره هستند و در نتیجه هیچ یک از احکام کثرت را ندارند و لیکن آن دو چون به طبیعت می‌رسند رنگ و تعیّن ویژهٔ خود را می‌یابند و سرستیز می‌گیرند.

ستیز موسی با فرعون یا ابراهیم خلیل با نمرود یا پیامبر خاتم با ابوجهل و ابولهب و بالاخره ستیز مؤمنان با کافران از احکام عالَم طبیعت است و نمی‌توان این ستیز را به حکم وحدتی که در فیض اقدس است محکوم کرد. کسانی که حکم یک مرتبه را بر دیگر مراتب، تعمیم می‌دهند بدون شک در این قسمت از حکم خود گرفتار خطای نسبی نیستند بلکه به خطای مطلق گرفتار آمده‌اند. و البته مولوی و دیگر عارفانی که حکمت را با لسان شاعرانه القاء کرده‌اند، از این خطا مصون هستند و اشتباه مربوط به "جان هیک" است که بدون آشنایی با اصطلاحات و مبانی عرفان نظری و یا به دلایلی دیگر، از ظنّ خود، یار مثنوی شده و از درون آن اسرار نجسته است.(۴)



دو معنای دیگر "نسبیّت"

چهارم) معنای دیگر نسبیّت، معنایی است که نظر به محدود یا مطلق بودن "معرفت" ندارد بلکه ناظر به معنایی است که شناخت، به آن تعلق می‌گیرد. آنچه در معرض ادراک انسان می‌تواند قرار بگیرد، هنگامی نسبی خوانده می‌شود که متضمّن اضافه به معنایی دیگر باشد و مقابل آن معنای نفسی و غیر نسبی است که اضافه به معنایی دیگر ندارد. معانی نسبی، یا از سنخ ماهیات و یا از سنخ مفاهیم می‌باشند.

ارسطو هنگامی که ماهیات و مقولات را به ده قسم، تقسیم می‌کرد، هفت قسم آنها را مقولات نسبی و اضافی دانست. مقولات نسبی از نظر او هفت مقولهٔ عرضی است و آنها عبارتند از ۱ـ اضافه ۲ـ أین (کجایی) ۳ـ متی (چه وقتی) ۴ـ وضع ۵ـ جدة ۶ـ أن یَفعل ۷ـ أن یَنفعل .

در هر یک از مقولات نسبی، یک نسبت یا دو نسبت متکرّر مأخوذ است . همانگونه که مقولات اضافی و نسبی دارای اضافهٔ به غیر، هستند، شناخت آنها بدون توجه به غیر، ممکن نیست. مفاهیم اضافی و نسبی نیز

معانی حرفی هستند و این دسته از مفاهیم نیز بدون توجه به طرف نسبت شناخته نمی‌شوند.

پنجم) معنای دیگر نسبیّت، مربوط به معانی‌ای که در ظرف آگاهی و ادراک حصولی انسان قرار می‌گیرد، نمی‌باشد بلکه مربوط به واقعیت عینی است. این نوع از نسبیّت که در متن واقع است، به علم حضوری انسان نیز راه می‌یابد. صدرالمتألّهین در حکمت متعالیه به این معنای نسبیّت توجه می‌دهد. او با استفاده از برخی مبانی نظیر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات و هم چنین بر اساس امکان فقری، این حقیقت را اثبات کرد که همهٔ موجودات عین ربط و اضافه نسبت و تعلّق به خداوند سبحان هستند. به گونه‌ای که شناخت حقیقت هیچ یک از آنها بدون نظر به مبدأ متعالی، ممکن نیست و بر این اساس، اگر انسان به هنگام شناخت یک شیئی، از خداوند غافل بماند، شناخت او کاذب است. خداوند، تنها موجودی است که بر اساس این معنا حقیقتی نسبی و اضافی نیست و دیگر موجودی در نسبیت و اضافه با او معنا پیدا می‌کنند.

شبیه این معنا از نسبیت که با دقتی بیشتر نیز قرین است، در دیدگاه عرفانی وجود دارد. آنها نیز عالم را اسماء و نشانه‌های خداوند می‌دانند و معتقدند هر اسمی در اضافه به خدواند، معنا پیدا می‌کند و همهٔ اسماء، او را نشان می‌دهند و شناخت عالم بدون شناخت خداوند، گمراهی و ضلالت است.

دیدگاه اهل معرفت و هم چنین نظر صدرالمتألّهین حاصل تأمل در آیات قرآن کریم و روایاتی است که از ائمه معصومین علیهم السلام وارده شده است. در نگاه قرآنی، همهٔ موجودات طبیعی و غیرطبیعی آیـات و نشانه‌های خداوند هستند و هر یک از آنها، از افق و منظر خود وجه بی‌کران الهی را نشان می‌دهد.

نسبیّت دراین معنا و هم چنین نسبیّت به معنای چهارم مستلزم "نسبیّت فهم" نیست، بلکه به مـعنای اضافی و نسبی بودن حقیقتی است که به فهم در می‌آید و یا آن که در خارج محقق می‌باشد.



اگر فهم بتواند یک معنا و یا حقیقت نسبی را بشناسد آن را بدان گونه که هست، می‌شناسد و اگر از دریافت و شناخت حصولی و یا حضوری آن عاجز بماند و مثلاً آن را مستقل و با صرف نظر از غیر، دریابد در شناخت خودگرفتار خطا شده است. نسبیّت فهم، غیر از نسبی بودن حقیقتی است که ادراک می‌شود. معنا و حقیقتی که ادراک می‌شود گاه نسبی و گاه نفسی است و معانی یا حقایق نسبی بدون معانی و یا حقیقت نفسی، محقق نمی‌شوند. شناخت هر معنای نسبی، شناخت بخشی از واقعیت و حقیقت است و نا آگاهی به هرمعنا به منزله جهل به همان بخش است. معانی پنج گانه‌ای که نسبیّت در آنها استعمال می‌شود، نتیجه یک حصر عقلی نیستند و ممکن است اقسام دیگری نیز جستجو شود و یا برخی از اقسام آن به تقسیمات بعدی منقسم شوند.

از این پنج معنا، تنها معنای اول و دوم می‌تواند مبنا برای صورتی سلبی از کثرت انگاری دینی قرار گیرد.

معنای اول و دوم به لحاظ فلسفی قابل دفاع نیستند. معنای اول شکّاکیتی آشکار و سفسطه‌ای پیچیده است و معنای دوم نیز به لحاظ فلسفی، گریزی از شکاکیت و سفسطه ندارد. و لکن سه معنای دیگر قابل دفاع هستند و این سه معنا ملازمه‌ای با کثرت گرایی سلبی ندارند.

بی توجهی به امتیاز معانی یاد شده زمینهٔ برخی از مغالطات و یا کژ فهمی‌ها را فراهم آورده است. باشد که این مختصر، در حدّ خود، گامی در رفع این کاستی و کژی برداشته باشد.

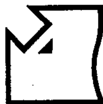
والحمدلله رب العالمین

پی نوشتها

۱ـ جان هیک. فلسفهٔ دین. ترجمهٔ بهرام راد. انتشارات بین المللی الهُدی. تهران ۱۳۷۲. ص ۲۴۷ ـ ۲۴۱

۲ـ صائن الدّین علی بن محمد الترکه. تمهید القواعد. مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران ـ تهران ـ ۱۳۶۰ ص ۱۱۶

۳ـ بوعلی ـ الاشارات و التنبیهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی دفتر نشر کتاب. ج ۳ـ ص ۳۹۴

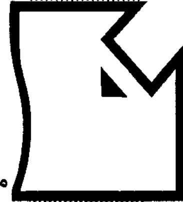


۴ـ مثنوی، حاصل پرواز ذهن از افق غرائز وسائقه‌های طبیعی انسان در دامنهٔ خیال و وهم نیست. زبان رسا و ترجمهٔ گویای متونی است که در عرفان نظری تدوین شده است و به همین دلیل، آن را بدون رعایت مبانی عرفان نظری نمی‌توان تفسیر کرد. کسانی چون جان هیک که ناآشنا با مبادی عرفان نظری هستند در استناد برداشتهای خود به آن، باید طریق احتیاط بپیمایند.

به تعبیر حضرت استاد، آیت‌الله جوادی آملی دام ظلّه، مثنوی کتابی نیست که انسان بدون استاد بتواند حل کند ....، نشریه فیضیه ـ شماره ۲۸۸ ـ ص ۲ و ۱

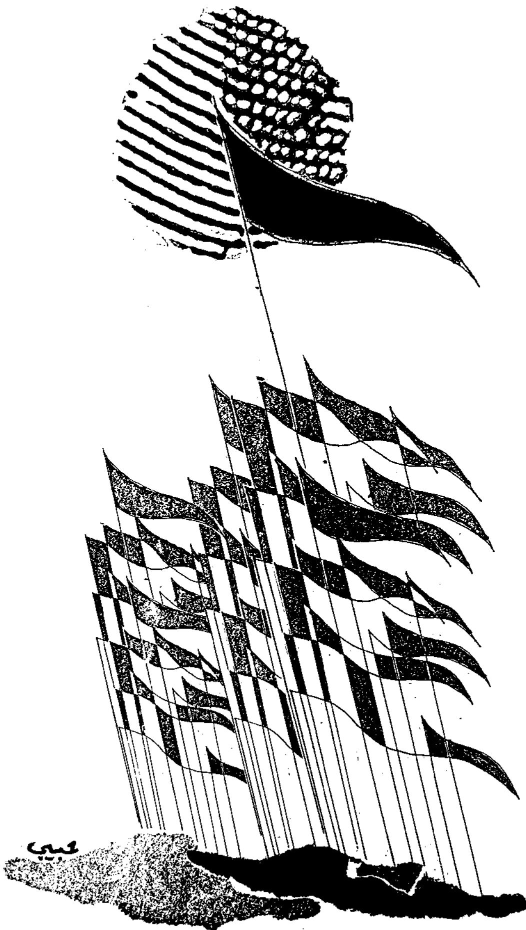
«طرح مسئله»

قرائتی شفاف از "پلورالیزم دینی"*



مقدمه:

مقالهٔ "صراطهای مستقیم"[1] آقای عبدالکریم سروش، نوعی بومی‌سازی نظریهٔ "پلورالیزم دینی" آقای "جان هیک"، با استفاده از تجربیات قبلی کسانی چون محمدآرکون وفضل‌الرّحمان است. معرفت شناختی "پلورالیزم" جان هیک، دارای ساخت آمپریستی بوده و اکیداً مبتنی بر نفی امکان "معرفت مطابق با واقع" بویژه در مقولات دینی، و مستلزم نوعی "شکاکیت جزمی در باب ادیان" می‌باشد. این دیدگاه از رمانتیزم "شلایرماخر" (دین، بمثابهٔ احساس شخصی و بدون بار "معرفتی")، و تفکیک "نومن" و "فنومن" کانت (سدّ باب "معرفت به واقع")، نیز رنگ گرفته و محصول نهائی آن، از جمله، اینست که:



اولاً) نباید بر چیزی بنام "عقائد حقّه"، تأکید کرد "زیرا مستلزم ابطال دیگران است". اصول اعتقادات و معارف اسلامی نیز، حداکثر در حدّ دگم هائی تلقی می‌شود که هر مذهبی، مقداری از آنها را برای پیروان خود دارد و قابل اثبات یا ابطال (و لذا علمی!!) نیست.از حقّانیت و بطلان عقائد، نمی‌توان مطمئن شد و امکان داوری وجود ندارد. بنابراین، همهٔ "عقائد"، علی‌السویّه، باید به رسمیت شناخته شود.

ثانیاً) دین "شریعتی" یعنی احکام فقهی اسلام نیز، مانع پلورالیزم خواهد بود. پس وظائف عملی و نیز مناسک و احکام فقهی را نباید از شاخصهای اصلی دینداری دانست.

ثالثاً) اخلاق نیز، معیارهای متفاوت دارد و در موارد بسیاری، نمی‌توان قضاوت کرد که کدام روش اخلاقی، صحیح است و کدام غلط؟ بنابراین، علاوه بر عقائد و احکام، در اخلاق نیز به نوعی نسبیّت قائل می‌شویم.

حال باید پرسید که پس دین چیست و در چه بخشی از آموزه‌های آن، باید سراغ معرفت، یقین و ایمان و استحکام را گرفت و تشخّص اسلام به چیست؟

در این رویکرد، صرفاً بر یک خصلت روانی تکیه می‌شود که در همهٔ فرقه‌ها و ادیان نیز بالسّویه موجود است و ترجیح و مرجحّی در هیچ دینی نسبت به دیگری وجود ندارد.

بعبارت دیگر، نه «موضوع ایمان»، نه «روش زندگی و عمل» و نه «جدول ارزشی ادیان» و مکاتب گوناگون، اهمیتی در آن حدّ ندارند که منشاء موضع‌گیری شوند. آنچه مهم است، صرفاً "ایمان داشتن" است که البّته در همهٔ ادیان و آراء و پیروانشان، به یکسان موجود است.

(امّا ایمان به چه چیز؟! شرک یا توحید؟ و با چه لوازمی؟ اینها هیچیک مهم نیست.) بالاخره همگان، (و هرکس به چیزی) ایمان دارند و همین، کفایت می‌کند. بدینترتیب، دیگر هیچ دینی، دیگران را باطل نخواهد شمرد و همگی، همزیستی مسالمت‌آمیزی پیشه خواهند کرد.

آقای سروش، این دیدگاه "جان هیک" را به فارسی برگردانده و کوشیده است شاهد مثالهائی قابل قبول از شعر و قرآن و عرفان، برای آن دست و پا کند و در این کار، اوّلاً از تجربیات آقایان «محمد آرکون» و «فضل‌الرّحمان»، که نقش مشابهی را در شمال آفریقا و در شبه جزیرهٔ هند میان مسلمانان، جهت تهیّهٔ طرح ژنریک از فرهنگ غرب در جهان اسلام، در دهه‌های گذشته ایفاء کردند، کمال استفاده را برده است (کاری که قبلاً در قبض و بسط و... نیز صورت گرفته و بسیاری از سخنان این دوتن، بدون ارائه رفرنس، در قبض و بسط و سایر آثار آقای دکتر سروش، مورد بهره‌برداری قرار گرفت. بعنوان نمونه فضل الرحمان، بر فاصله میان خود «وحی» با «تعبیری که از آن می‌شود» و اینکه الفاظ وحی، از خود پیامبر است «تاکید داشت. محمد آرکون نیز درباب تفکیک «دین» از «معرفت دینی»، سخنان مبسوطی دارد. همچنین آرکون در باب پلورالیزم دینی تصریح کرده است که اساساً



نباید درصدد داوری و ارزشگذاری میان عقائد دینی و مذهبی برآمد و از منظر دیگری باید به دین نگریست.

ثانیاً) اشعار مولانا و ایده‌های عرفانی و بویژه آیات شریفهٔ قرآن، مورد تحریف و تفسیر برأی قرار گرفته و قربانی برخوردهای گزینشی می‌شوند.

ده استدلال بنفع پلورالیزم دینی:

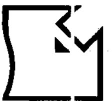
در مقالهٔ "صراطهای مستقیم"، تصریح شده است که یک "تباین فروناکاستنی[۲] و غیرقابل داوری" میان عقائد و ادیان و فرهنگها وجود دارد و نباید -بلکه نمی‌توان- در مورد حقانیت یا بطلان آنها قضاوت کرد و بعبارت دیگر، نباید مکاتب و ادیان گوناگون را به "درست یا غلط"، تقسیم کرد بلکه کلیهٔ فرهنگها و عقائد را باید به رسمیت شناخت زیرا اساساً اختلافات، قابل رفع نیستند و لازم هم نیست که چنین رفع اختلافی صورت گیرد. بعقیدهٔ نویسنده، مفاد پلورالیزم دینی، از کشفیّات و آثار "عصر جدید" می‌باشد.

وی در این مقاله، تصریح نمی‌کند که مقتضای معرفتی این رویکرد غربی، نوعی "لاادری گری"، نسبیّت و قول به تساوی کلیهٔ آراء و عقائد با یکدیگر است و حتی می‌کوشد که ادلّهٔ دینی بنفع نسبیّت دست و پا کند و عاقبت، ده دلیل برای این ادّعا برمی‌شمرد که ملاحظه می‌کنید:

استدلال اول) برداشتهای مختلف از متن دینی وجود دارد و هرگز معلوم نیست که کدام صحیح و کدام باطل است پس همه را باید به رسمیت شناخت. این استدلال، تکرار مدّعای «قبض و بسط» است که هیچ گزارهٔ دینی (از آیات و احادیث)، خود بخود، "معنا" (هیچ مفاد مشترک و واضح و "معنای حداقّل همگانی") ندارد بلکه بدون استثناء، هر خواننده‌ای، به مقتضای عقائد و علائق شخصی خود، معنائی بدان می‌بخشد و برداشتی -لزوماً متفاوت از دیگری- می‌کند. هرکس، چیزی می‌فهمد و این برداشتها «وحدت پذیر» نیست. نمی‌توان داوری کرد که کدام برداشت، درست و کدام، نادرست است.

پیشفرضها یعنی اعتقادات قبلی و تمایلاتِ مردم، با یکدیگر تفاوت دارد. "فهم افراد از متون دینی، بالضرورة متنوّع است و تکثّر، قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست"[۳] یعنی هیچ "دو برداشت" را نمی‌توان به وحدت رساند و یا در مورد درست بودن یکی و غلط بودن دیگری قضاوت نمود، پس برداشت هرکسی با توجه به عقائد و روحیات خودش، درست است یعنی باید به رسمیت شناخته شود و از آنجا که دیدگاههای شخصی افراد، مدام در تحوّل است پس عقائد دینی آنان هم در تحوّل است. هیچ عقیده‌ای ثابت نمی‌ماند و هیچ مفهوم خاصّی را هم نمی‌توان قاطعانه به «دین»، نسبت داد و یا از آن، نفی کرد و به قول ایشان "حاکم سیاسی داریم اما حاکم فکری و دینی، نه"[۴].

«پلورالیزم» با همین «نسبی بودن دین» و کاملاً «شخصی شدن مضامین دینی» در میان مردم، مناسبت دارد. هیچکس به خود «دین»، دست نمی‌یابد و هرگز معلوم نیست که چه کسی،



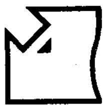
درست فهمیده و واقعاً دینی می‌اندیشد و چه کسی، خیر؟! بعبارت دیگر، روشن نخواهد شد که محتوای دین، اساساً چیست و دین، در چه موردی، چه می‌گوید؟ نمی‌توان قاطعانه گفت که اسلام، چیست و چه معارفی دارد؟ نمی‌توان از آموزه‌هائی مشخص، بنام "اخلاق اسلامی" یا "احکام اسلامی" و از ایده‌هائی روشن، تحت عنوان "عقائد اسلامی" سخن گفت. حداکثر می‌توان، پیشنهاد شخصی خود را -بدون اعتقاد قطعی به درست بودن آن- با دیگران در میان نهاد. نویسندهٔ محترم هیچ جا، ضابطهٔ روشن برای تشخیص «برداشت صحیح» (فهم درست) از «برداشت غلط» (سوء فهم) بدست نداده و ظاهراً باب "تفسیر برأی و تحریف" آیات و روایات را کاملاً مفتوح می‌داند. وی از "روشمند" بودن فهم دینی، سخن گفته ولی هرگز این "روش" و "ضابطه" را ارائه نکرده است چه رسد که از آن، دفاع عقلی یا نقلی نموده باشد. با این ادّعا، متن دینی، دارای هیچ معنای ثابت، واضح، قابل دفاع و همگانی، نخواهد بود و می‌توان هر نسبتی (یا دستکم، بسیاری نسبتهای متضادّ را) به آن داد. و این، مختصّ به متن دینی هم نیست بلکه اساساً هر جمله و عبارتی (حتی در علوم بشری و در گفتگوهای عادی) چنین مشکلی را خواهد داشت. بحثی است مربوط به «فلسفهٔ زبان» و رابطهٔ آن با «ذهن» و رویکردی است هرمنوتیکی که در کلیهٔ گزاره‌ها، مصداق دارد (از جمله در گزاره‌های دینی).

(بحث قبض و بسط، اقتباس کاملی از دیدگاههای هرمنوتیکی شلایرماخر و... نیز مباحث زبانی نئوپوزیتویستی است که در فرصت دیگری در کتاب نقد، تفصیلاً بررسی خواهد شد. آقای سروش، صورت شرقی و اسلامی!! "قبض و بسط" را نیز چنانچه گفتیم، از روی آثار محمد آرکون و فضل‌الرحمان، برگرفته و به فارسی برگرداندند.)

در این رویکرد هرمنوتیکی، اصولاً «ماهیّت متن» و نیز «ذهن» ما اقتضاء دارند که دقیقاً منظور هیچ متنی را نفهمیم بلکه هرکس، متن واحد را، بگونه‌ای معنا می‌کند. و لذا "اسلام سنّی، فهمی است از اسلام و اسلام شیعی، فهم دیگر. و اینها و توابع و اجزایشان، همه، طبیعی‌اند و رسمیّت دارند".(۵)

البته این تئوری، منطقاً از اسلام شیعی یا سنّی و از اسلام ۱۴۰۰ سال قبل یا اسلام امروز (دین عصری)، فراتر می‌رود و از "اسلام شخصی" (دین فردی و لحظه‌ای)، سخن می‌گوید و برداشتهای متناقض از عبارت واحد را همواره روا می‌داند.

در پاسخ این سؤال که: اگر اینمقدار ابهام و اختلاف غیرقابل داوری، در کلیهٔ آیات و روایات، ضروری و فروناکاستنی بمعنای واحد است و "تناقض" در فهم یک عبارت نیز، باید به رسمیت شناخته شود، پس فایدهٔ فروفرستادن قرآن و فایدهٔ تعلیم و تربیت، ضرورت صدور احکام دینی و اخلاق و... اساساً فایدهٔ نوشتن یک متن یا بزبان آوردن یک سخن، چیست؟ و اگر مفاهمه و انتقال درست یک مدلول، امکان ندارد و همه حقّ دارند عبارت واحد را بگونه‌های متعدّد بلکه متناقض



۱) جان هیک بنیاد پلورالیزم دینی خود را از جمله، بر مسئله "تشبیه" نهاده است و تجربهٔ دینی را از تعبیر دینی، تفکیک کرده و از "مفاهیم مفسّر"، بعنوان محمل‌های بشری در ارائه مفاد تجربهٔ خویش، سخن گفته است. پلورالیزم دینی، با نفی "معرفت مطابق با واقع" گره خورده است و الاّ متواضع بودن در ادّعای معرفت نسبت به کنه‌ذات اقدس ربوبی، سخنی علیحدّه و کاملاً قابل قبول است. اما سخن از حداقل معرفت است نه غایت آن.

همچنین حساب معرفت خدا را از سایر معرفتهای عقلی و شهودی در قلمرو فرا حسی باید جدا ساخت. آقایان نه تنها با«معرفت به کنه ذات ربوبی کما هو حقه» بلکه با اصل « معرفت »، مشکل دارند. معرفت خداوند، کما هو حقّه، محال است اما این معرفت، فی‌الجمله محال نیست. مکتب "تعطیل"، در میان گروهی متکلمان جهان اسلام نیز از نقطه عزیمتی متفاوت، کنکاش راجع به خدا را محال دانست بلکه ممنوع کرد. حنابله و ظاهریه اهل سنت و نیز برخی اخباریّون شیعه، معنای "صفات حق" بنحو ثبوتی را غیر قابل فهم دانسته و درک را سلبی کرده و به عدم، ارجاع دادند زیرا مفهوم و مصداق را خلط می‌کردند. "مکتب تشبیه" و "انسانوارانگاری" خداوند نیز واکنش افراطی برخی متکلمین اهل سنت در برابر "معطّله" بود. صفات خدا را از منظر محدودیتهای صفات انسانی لحاظ کردن و حتی صفات جسمانی را به او نسبت دادن، طیفی از دیدگاههای مشبّهه راتشکیل داد.

کسانی چون داود جَواربی، جز فرج ولحیه، همهٔ اعضاء آدمی را به خداوند نسبت دادند. مشبّهه در واقع، به اساس آئین بت‌پرستی، توتم و تمثال‌پرستی وفادار ماندند.

کلّابیة، کرّامیّه، هشامیه، شیبانیه، زراریه، مقاتلیه، منهالیّه، مبیضّه و نعمانیه (شیطانیه) و رویکردهای دیگری میان متکلمین اهل سنّت و ... تحت تأثیر ایده‌های زرتشتی، هندی، مسیحی، یهودی و مشرکانه بوجود آمد. مجسّمه و صفاتیّه و حشویّه، اوصافی برای خداوند بکار بردند که خلاف نصوص صریح نقلی و بدیهیات عقلی بود.



"مکتب تنزیه" که اغلب متفکران اسلامی و شیعی بدان قائل‌اند، برخورد با "تشبیه" را بدون آنکه به "تعطیل" بیانجامد، پیشه کرد. صفات ثبوتی را پس از تجرید از "امکان" و "نقص" و "جسمانیّت"، قابل انتساب به خداوند خواند.

عارفانی چون محیی‌الدین (ابن عربی) نیز از جمع بین تشبیه و تنزیه (تقیید و اطلاق) سخن گفتند و "جامع" میان آن دو را نشان داده و از باب تقریب، رابطهٔ حق و خلق را به رابطهٔ نفس انسان با قوا و جسم خود،

بفهمند پس اصولاً چرا مردم با یکدیگر سخن می‌گویند یا مکاتبه می‌کنند؟ و چرا خداوند، «کتاب» فرستاده است؟!، آقای سروش پاسخ می‌دهند که:

"شاید معنایش این است که نفس این کثرت، مطلوب است". (۶)

یعنی خداوند، منظور خاصی از این عبارات نداشته و نخواسته است که مخاطب بشری، نکتهٔ روشنی از قرآن و حدیث دریابند بلکه هدف از فروفرستادن انبیاء و کتاب مبین، همانا ایجاد اختلاف و سردرگم کردن و حیرت افکنی و دامن زدن به سوء تفاهم بلکه عدم تفاهم بندگان خدا با یکدیگر است.

بنابراین نویسندهٔ محترم مجبور می‌شوند توصیه کنند که: "پوستهٔ این توهّم (که حق و باطل یا هدایت و ضلالتی درکار است) دریده شود... آنگاه اندیشهٔ پلورالیزم جدیّت خواهد یافت و در معنی هدایت و سعادت و حق و باطل و فهم صحیح و سقیم، تأمّل تازه روا خواهد شد. پلورالیسم در جهان جدید، معلول و محصول همین‌گونه تأملّات است". (۷)



تأمّل مهمی که نویسنده، خوانندگان را بدان فرامی‌خواند، آنست که در معنی هدایت و ضلالت، حق و باطل، سعادت و شقاوت، تجدید نظر شود و دامنهٔ هدایت، بقدری وسیع، فرض شود که همهٔ مردم با هر عقیده و رفتاری را در برگیرد و منازعات هم از میان برخیزد:

"شاید معنی هدایت، فراختر از آن است که ما پنداشته‌ایم و شاید نجات و سعادت در گرو چیز دیگری است". (۸)

وی تصریح می‌کند که "نوع عقائد"، مهم نیست بلکه کلیهٔ عقائد دینی، دُگم هائی است که اتفاقاً منشاء خصومتها و انشعاب‌ها می‌شود. بنابراین برای تحقّق صلح عمومی و پلورالیزم، هیچکس نباید به "عقائد" خود چسبیده و ادّعای حقانیّت آن (و بطلان نقیض آن یعنی "سایر عقائد") را داشته باشد. برای رفع خصومت، باید در باب عقائد و معارف، مصالحه کرد و آن‌ها را جدّی نگرفت.

وی معتقداست که اصلاً نباید سؤال کرد که (آیا حق و باطل، مساوی است؟!). زیرا همین پرسش از حق و باطل‌هاست که اختلاف بوجود می‌آورد:

«می‌دانم که کسانی، بلافاصله خواهند گفت آخرش چه؟ آیا می‌گوئید ما دست از حقّ خودمان بکشیم؟ یا اهل ضلال و باطل را حقّ بشماریم؟ یا حق و باطل را مساوی بگیریم و بدانیم؟ نه منظور اینها نیست. منظور این است که همین سؤالها را نکنیم.» (۹)

(علیرغم آنکه نویسنده می‌گوید "منظور، اینها نیست"، اما منظور، اتفاقاً همینهاست. و نخستین نتایج منطقی چنین پلورالیزمی، انکار تفاوت حق و باطل است.)

ایشان ادامه می‌دهند:

«توجه کنیم که صحنهٔ فهم دینی، صحنهٔ یک مسابقه است و در این میدان، بازیگران بسیار بازی می‌کنند و مسابقهٔ یکنفره نداریم». (۱۰)

نویسنده به هدف این مسابقه، قوانین آن، و نیز به داور این مسابقه، اشاره نمی‌کند. همچنین اعلام نمی‌کند که بالاخره، آیا این مسابقه، برنده و

بازندگانی دارد یا همه، برنده و "اقبالناک" و "برگزیده" خواهند بود و نفر اول با نفر آخر، در "برنده بودن"، مساوی است؟ لازمهٔ چنین توسعه‌ای در مفهوم "حقانیّت و هدایت"، البته انکار وجود ضلالتها و شقاوتهاست ونویسنده به تعابیر گوناگون، آن را توجیه می‌کند. در مقاله، معلوم نمی‌شود که جهنّم، بالاخره مال چه کسانی است؟

و در واقع، پیشنهاد نویسنده آنست که فهم درست و فهم نادرست از دین ونیز اطاعت و معصیت را یا بالسّویه بدانیم و یا غیر قابل تشخیص بشماریم."هدایت" نیز دیگر، بمعنی نشان دادن راه از بیراه نخواهد بود و مرجع و معیاری برای تشخیص حق از باطل وجود ندارد و به تعبیر ایشان: «قول هیچکس، حجّت برای کس دیگری نیست».(۱۱)

در این میان، تفاوتی میان قول عالم متفکر با قول جاهل عامی نخواهد بود، چنانچه میان متفکّرانی که راه استنباط را، منطقی و صحیح، طیّ می‌کنند با متفکّری که دچار خطا یا مغالطه می‌شود، نیز تفاوتی نیست.

نویسنده، علناً دعوت به "کثرت عرضی" (تأئید دیدگاهها و برداشتهای متناقض از یک متن) می‌کند، امّا در مقام استدلال، مثال به "کثرت‌های طولی"



می‌زند. کثرت‌های طولی، البته همواره مورد قبول همگان بوده است گرچه آن نیز، قواعدی دارد که بنظر عقلاء و اهل محاوره، باید رعایت شود تا "تفسیر برأی" صدق نکند. بدینمعنی کتاب الاهی و سخن پیامبر، تنها در مواردی (نه در کلیهٔ موارد)، تفسیرهای متعدّد برمی‌دارد. اما این تفسیرها، در طول یکدیگرند و یکی، دیگری را تکذیب نمی‌کند و باصطلاح قابل جمعند. ذوبطون بودن متن دینی (بلکه متون غیردینی)، مورد تأئید مخالفان پلورالیزم می‌باشد. امّا باید اولاً قرائنی علیه برداشتهای ثانوی طولی نباشد و ثانیاً باید قرائنی بنفع آنها موجود باشد.

امّا این تکثّر، به پلورالیزم با آبشخور معرفت شناختی «جان هیک» و.... ارتباطی نخواهد داشت بلکه در پلورالیزم دینی (قبض و بسط)، برداشت‌های عرضی، متفاوت بوده و تفسیرهای متناقض، متعددّندو همه، به رسمیّت شناخته می‌شوند. این، البته ربطی به "ذوبطون بودن" ندارد. "امر واحد" را -در مواردی- به درجات مختلف، می‌توان فهمید امّا نمی‌توان «امر واحد» را به فهمهای متضادّ، فهمید و سپس گفت که همه، درست است. "جمع ضدّین" و "جمع نقیضین"، بالبداهة، مشکل منطقی دارند و پلورالیزم، بایستی یا بکلّی، توصیه به ترکِ «دغدغهٔ صواب و خطا» کند و یا به امکان "تناقض"، رأی دهد.

پلورالیزم بمفهوم "مدارای در عمل اجتماعی و تربیت"، نیز مورد قبول مسلمین بوده است. همچنین مسلمانان، در آن دسته از متشابهات نظری که بوضوح و سهولت، قابل ارجاع به محکمات نبوده و برغم استعمال قواعد استنباط، همچنان مورد اختلاف می‌مانند، بدون شکستن حریم محکمات و بدون آنکه به نفی ضروریّات دین یا عقل بینجامد، کاملاً پلورالیست‌اند و اجتهادهای شخصی (اما مضبوط)، عمیقاً محترم بوده است اما انصاف باید داد که مراد طرآحان پلورالیزم دینی در غرب و مراد نویسندهٔ صراطهای مستقیم، چنین تکثّری، که در عین حال به نفی مفهوم «حق و باطل» یا «ضلالت و هدایت» نمی‌انجامد، نیست.

خلاصهٔ دلیل اوّل پلورالیزم، آن است که ملاکی برای برداشت صحیح از یک عبارت (دینی یا غیردینی) وجود ندارد و می‌توان از یک گزاره، برداشتهای متناقض نمود بدون آنکه امکان داوری و حکمیّت در کار باشد. بنابراین، نسبتهای بسیاری (وگاه متناقض و عَرضی) می‌توان به یک گزاره داد و همین، برای اثبات تکثّر، کافی است. همهٔ برداشتها را باید به رسمیت شناخت و از درست یا نادرست بودن آن و از حق یا باطل در این باب، نمی‌توان بحث کرد.

لُبّ دلیل اول پلورالیزم دینی، همین بود و برای ردّ این دلیل، کافی است اثبات شود که ملاکهائی لفظی، لُبّی (عقلی) و عرفی برای "روش استنباط" از لفظ وجود دارد. البته در مواردی که کلیهٔ گزاره‌های نقلی و براهین عقلی قطع آور، در باب



مقوله‌ای خاصّ ساکتند، حقّ اختلاف نظر، تا آنجا که مانع عقلی و نقلی پیش نیاید، محفوظ است و این ملازمه‌ای با پلورالیزم دینی «جان هیک» و شکاکّیت ندارد.

امّا متضاد فهمیدن یک گزاره، (در صورتیکه منشاء صدور گزاره، حکیمانه سخن گفته باشد)، امری غیر طبیعی است و البتّه بدانمعنی است که نوعی خطا در این میانه وجود دارد که باید اصلاح شود و اغلب این خطاها، با تفاهم، بحث و دقّت، قابل حلّ است. ما در اینجا در صدد پاسخگوئی به ادلّهٔ پلورالیزم نیستیم و تنها در مقام شفّاف کردن مدّعیٰ و ادّلهٔ آن می‌باشیم. در راستای همین شفّاف سازی است که عرض می‌کنیم. اگر فرض کنیم که هیچ قاعده‌ای برای تشخیص برداشت صحیح از ناصحیح وجود ندارد و استدلال نخست آقای سروش، صحیح باشد، تنها پلورالیزم دینی را اثبات نمی‌کند بلکه اثبات می‌کند که همه، در هر موردی حّق دارند که از هر عبارت و جمله‌ای (حتی جملات روزمرّه و عرفی)، هر برداشتی بکنند و این برداشتها بالضّرورة متنوّع و غیرقابل تحویل به «برداشت واحد» است زیرا هیچ جمله‌ای، معنای مشخّص و قابل احتجاجی نخواهد داشت.

استدلال دوم) هرکسی، تجربه و احساس ویژه‌ای از "امر مطلق" دارد و عباراتی خاصّ هم برای توضیح این احساس، انتخاب می‌کند. نه آن احساس و نه این تعبیر، مطلقاً «وحدت‌پذیر» نیستند و همهٔ آنها علی‌السّویّه، تجربهٔ دینی و تعبیر دینی‌اند. همه را باید برسمیّت شناخت و نمی‌توان هیچیک را باطل خواند. هر دینی، تفسیری شخصی از تجربه‌ای شخصی است.

این استدلال در واقع، نوعی ادعاست که دلیلی بر خود آن، اقامه نشده است. امّا چنین ادعّائی اگر درست باشد، اثبات خواهد کرد. که:

در چارچوب احساسات دینی، میان «مردان باطنی» (و باصطلاح آقای سروش، عارفان و پیامبران و شاعران !!) هیچ تمایزی به "درست و نادرست"، امکان ندارد و هر «دعوی وحیانی و عرفانی»، با هر مؤدّی و لوازم و نتیجه‌ای، می‌تواند تصدیق و تأیید شود (گرچه این تجربیات، مفاد و ملزوماتی متضادّ با یکدیگر داشته باشند).

ضمن توضیح مفصّل این دلیل، مقالهٔ «صراطها» از جمله به نکاتی اشاره کرده‌است که آنها را نیز باید مّدنظر داشت زیرا که پیام‌هائی مهم در باب نبّوت، قرآن، عرفان، شریعت و اصل دیانت دربر دارد.

قبل از بیان توضیحات ایشان، به مقدمه‌ای توجه می‌دهیم:

عبارت «تجربهٔ دینی»، (Religious experience)مفهوم خاصی دارد که محصول تفکر امپریستی و فلسفه تحلیلی غرب است. برخلاف تعابیری چون "شهود"، "کشف"، "مواجید"، "مکاشفه" و "عرفان" و «رؤیای صالح»، «واقعه غیبی» و ... در فرهنگ اسلامی، که همگی به نوعی "آگاهی" (آگاهی لطیف از حقائق ربّانی) حکایت دارند، تعبیر "تجربه باطنی و دینی"، مطلقاً اشاره به نوعی "معرفت و آگاهی" (از یک "نفس





الامر" غیر مادّی) ندارد بلکه آن را صرفاً در حدّ یک «احساس روانشناختی»، یک «حالت روانی» و یک «تجربهٔ شخصی» (آن هم بدون مفاد معرفتی "تجربه") به رسمیّت می‌شناسد. در دیدگاه پلورالیستها، این احساس، هرچه باشد، «خوب» است و از آنجا که نوعی "ادراک" بشمار نمی‌آید (و راه «معرفت ماوراء طبیعی و شهودی» در این فلسفه، مسدود است)، قابل تقسیم به حق و باطل، درست و نادرست، و صادق و کاذب نیست.

برخلاف مفاهیم عرفانی اسلام که حتی مکاشفات عرفانی را به «رحمانی» و «شیطانی» تقسیم می‌کنند و معیاری که برای ارزیابی یک "مکاشفه" می‌آورند، **اوّلاً** عدم تناقض آن با بدیهیات و مستقلات عقلی (مثل امتناع تناقض) و **ثانیاً** عدم تناقض آن با "وحی" (محکمات عقائد و اخلاق و احکام اسلامی و ضروریات دین) می‌باشد.

اما وقتی از احساس شخصی غیر قابل داوری، بنام "تجربه دینی"، سخن به میان آید، اساساً از هرگونه ارزیابی دربارهٔ صدق و کذب و درست و نادرست آن، نمی‌توان بحث نمود. احساس، احساس است و به آدمی دست می‌دهد. ممکن است «معلولات یا عللی» داشته باشد (و دارد) ولی فاقد «مدلولات و دلائل» است یعنی نه "مدلول معرفتی" و نه "دلیل"، هیچیک را ندارد بلکه باید گفت که بی‌نیاز از "دلیل" است زیرا از سنخ "معرفت مطابق به واقع" نیست تا «دلیل» بطلبد.

نزد مسلمین، آن "امر مطلق و متعالی"، مبهم نیست. بلکه توسط پیامبر (ص)، تا حدود مهمی تعریف شده است. گرچه معرفت به کنه "حق مطلق"، محال است ولی صفاتی که برای خداوند (در قرآن و حدیث) ذکر شده، تا حدود بسیاری، مسلمین را با خداوند آشنا کرده است. بدانان آموخته که چگونه از دام «تشبیه» بگریزند بدون آنکه به دام «تعطیل» در غلتند، افعال را چگونه به او نسبت دهند، با چه نامهائی او را بخوانند، ادب "نیاز گفتن" و "راز شنیدن" با او چگونه است و ....

بنابراین برای یک مسلمان، ادعای کشف و تجربه، اگر منافات قطعی با «نصوص دینی» یا «مستقلّات عقلی» داشته باشد، قابل قبول نیست و «کثرت گرائی» خارج از این حریم‌ها، بر تافته نمی‌شود.

امّا در داخل این حریم، البته راههای متعدّد سلوکی و مکاشفات بسیار متکثّر وجود دارد. پس در عرف مسلمانی، نه «هر تجربهٔباطنی»، به رسمیّت شناخته می‌شود (حتی اگر خلاف «عقل» و «وحی» باشد) و نه هر «تعبیر» و تفسیری از تجربه باطنی، تأیید می‌شود (حتی اگر خلاف صریح «نصوص قرآنی و روائی» و یا مستلزم «تناقض» باشد). به عبارت دیگر، مسلمین، مکاشفات عرفانی را به «رحمانی» و «شیطانی»، و تعابیر عرفانی را نیز به «درست» و «غلط»، تقسیم می‌کنند و در مورد شطحیّات و تعابیر پارادوکسیکال عرفانی نیز (که علی‌الظّاهر با متون دینی یا قواعد قطعی عقلی، تناقض دارند)، دو راه بیشتر قائل نیستند:

۱- حمل عبارت عرفا، برخلاف ظاهر خود، بگونه‌ای که با این تأویل، مشکل ناسازگاری آن با

عقل و وحی، حل شود.

۲- طرد و ردّ آن تعبیر و بدعت آمیز خواندن آن.

پس بدین معنی، اسلام، خارج از حوزه وحی و عقل، در باب مقولات عرفانی، موضع پلورالیستی نگرفته است.

البته باید گفت طیّ تاریخ عرفان، در مواردی نیز، سوءتفاهماتی صورت گرفته و یا علل سیاسی اجتماعی و شخصی و ... باعث مشکلات و منازعاتی بی حاصل شده است ولی قاعده، همانست که گفته شد.

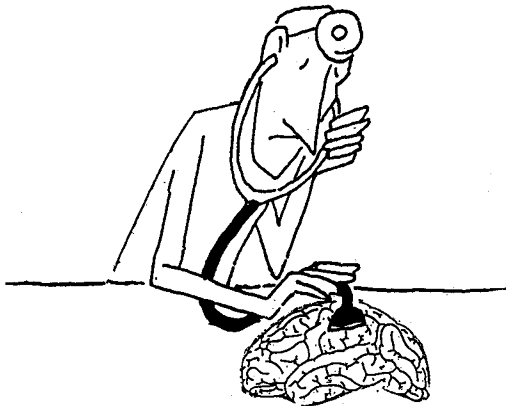
امّا بخشی از توضیحات سروش در باب دلیل دوم «پلورالیزم دینی»:

الف) وی، ابتدا از نوعی ابهام و ناروشنی در «ذات تجربه‌های دینی» سخن می‌گوید که این تجربه‌ها، ماهیت، مرز و مؤدّای مشخص و واضحی ندارند. هرکسی، تجربه‌ای مباین با دیگری دارد و این «اختلاف»، اصالت داشته و غیر قابل حلّ است :

«تنوع و تعدّد تفسیر تجربه‌های دینی، فرو ناکاستنی به وحدت است».(۱۲)

هیچ دو نفری، تجربهٔ واحد ندارند و تعبیر واحد از تجربهٔ خود ندارند. این نخستین رکن دعوی مقاله است که البته هیچ دلیلی بر آن، اقامه نمی‌کنند. آیا استقرائی صورت گرفته است؟ آیا حصر و منع عقلی در کار است؟ آیا ....؟ معلوم نمی‌شود.

نویسنده همچنین (چنانچه گفته شد) کلیّهٔ تجربه‌های باطنی را، بشدت مبهم و فاقد وضوح



می‌خواند: «... گاه بصورت رویا، گاه شنیدن بوقی و بانکی، گاه دیدن روئی و رنگی، گاه ... گاه ... بانکی که شنیدم چه بود؟ و از که بود؟»

مقاله، بر این گنگی و کوری و ابهام، تأکید بسیار نموده و نه تنها عرفا، بلکه حتی انبیاء را، به مردانی که در تاریکی !!، دست بر جوارح فیل می‌کشند و هر کس، حدسی (و همه، غلط!!) می‌زند، تشبیه می‌کند. (در عرفان اسلامی و قرآن و حدیث، صحبت از «کشف» و «مشاهده» و «نور» و «یقین» و «وحدت» است ولی در "تجربهٔ دینی غرب"، سخن از «تردید»، «سؤال»، «جهش در تاریکی»، «ابهام» و «کثرت» !!)

همچنین از تجربهٔ دینی "یاکوب بوهمه آلمانی"، "علاء سمنانی" و "مولانا" و سپس تجربه دینی محمد بن عبدا... نام می‌برند بدون آنکه معیاری برای تفاوت "تجربه پیامبرانه" از تجربه



آقای "یاکوب بوهمه" ارائه کنند. البته عباراتی چون "نیرومندتر" و "عظیم‌تر"، آورده می‌شود ولی بعید است که بتواند معیاری برای نقد یک "تجربه دینی" محسوب شود:

«صوفیان، این تجربه (تجربه دینی خود) را که عین "وحی حق" است و چیزی از وحی، کم ندارد برای روپوش عامه، "وحی دل" نامیده‌اند. هرچه هست، وحی است ... باری از وحی به زنبور داریم تا وحی به آدمی اعمّ از عارفان و پیامبران و شاعران. اینها، همه تجربهٔ دینی‌اند.»(۱۳)

نویسنده توضیح نمی‌دهد که چه تفاوت معرفتی، میان وحی «پیامبران» با ذوق «شاعران» است ؟! (بویژه که در قرآن، همواره "شاعر بودن"، با وسواسی شدید از انبیاء نفی می‌شود و تأکید می‌شود که "نبوت"، هیچ سنخیتی با شعر ندارد). آیا وحی زنبور با وحی پیامبر، یکی است؟! میان "وحی خدا به پیامبر" با "وحی دل صوفی"، چه تفاوتی است ؟! نویسنده، همهٔ این پرسشهای مهم را بدون پاسخ می‌گذارد و اجمالاً "وحی به پیامبر"، "وحی به شاعران" و "وحی به زنبور"، همگی را تجربه دینی می‌نامد و دامنه پلورالیزم عرفانی ایشان، زنبور و شاعر و پیامبر، همه را دربر می‌گیرد.

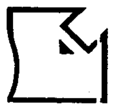
در برابر این ابهام بزرگ، ایشان علیرغم محتوای اصلی این استدلال و تأکیدات مکّرر بر آن، استثنائاً یکجا از "عصمت" نام می‌برند. اما مسئله، مبهم‌تر می‌شود زیرا اگر "ملاک عصمت"، برای ردّ و قبول تجربیات سایرین، بکار رود، پس این، نقض پلورالیزم (غیر قابل تحویل بودن همه تجربیات به یک "تجربهٔ معیار" و واحد) خواهد بود و اگر سخن از "اصالت و حقّانیت کثرت تجربیات" است، دیگر "عصمت" (تجربه "معیار") چه مفهومی دارد؟! و «عالیه» و «نازله» بودن مرتبهٔ تجربه، چه توجیهی دارد؟! نویسندهٔ محترم، دو دعوی را در کنار هم می‌آورد :

۱- "یکی از کارهای مهم پیامبران، این بوده است که بما بیاموزند که تجربه‌های باطنی خود را چگونه تفسیر کنیم، چون این تجربه‌ها گرچه تفسیرهای متعدد و متنوعی می‌پذیرند، همه تفسیرها لزوماً حق نیستند."(۱۴)

این سخن، البتّه ضدّ پلورالیستی است و نشان می‌دهد که هر «تفسیری» از «تجربه»، صحیح نیست بلکه حتماً باید با تفاسیر پیامبر، سازگار باشد. اما نویسنده از این سخن خود، دقیقاً نتیجه عکس گرفته و بلافاصله می‌فرمایند:

۲- «پس یک مجرای دیگر برای ورود تعدّد و تنوّع در اندیشه دینی، نهادن چند تفسیر بر تجربهٔ واحد است... علی‌ایّحال با تنوّعی روبرو هستیم که به هیچ رو، قابل تحویل به «امر واحد» نیست و باید این تنوع را به حساب آوریم و نادیده نگیریم».(۱۵)

این سخن دوّم، البته، مدعائی پلورالیستی است اما اوّلاً این عبارت، منطقاً نتیجهٔ عبارت نخست نیست بلکه دقیقاً ضدّ آن است زیرا در آنجا از "تفسیر پیامبر" بعنوان "تفسیر معیار" (داور در تعابیر عرفانی) سخن رفت که نقض پلورالیزم ادعائی است. ثانیاً در آن، سخن از «تعابیر عرفانی» بود ولی در عبارت دوم، تنوع در "اندیشه



دینی" را نتیجه می‌گیرند، ثالثاً توضیح نمی‌دهند که چرا پیامبر، فی‌المثل در مورد تجربیات شخصی کاهنان و بت پرستان و مشرکان، با اصل "تجربه" و عقاید آنان در افتادند نه آن که اصل عقائد آنان را بپذیرند و بحث، صرفاً در مورد نحوهٔ "تعبیر" و تفسیر باشد.آیا دعوای انبیاء با مشرکان، صرفاً نزاعی لفظی و تفسیری است یا در عین حال، عقیدتی و مبنائی است؟! و چرا ابراهیم (ع)، «پدر ایمان» و پدر همه انبیاء، مزاحم تجربهٔ دینی «بت پرستان» شده و معبد مقدس آنان را با تبر، درهم می‌شکنند؟! آیا این عمل ابراهیم (ع) که از سوی انبیاء دیگری نیز تکرار شده است، عملی صریحاً ضد پلورالیستی و غیر دمکراتیک نبود؟!

ب) بتدریج دامنهٔ سخن مقاله نویس، به بررسی خود "تفسیر معیار" یعنی «تعابیر پیامبرانه» مـی‌کشد. کلماتی که پیامبر بعنوان "وحی" و "کلام‌الله" به بشریت عرضه می‌دارد، چه حکمی دارد؟! نویسنده، معتقد است که "تجربه‌گر" در حالت وحی، در حیرت است امّا پس از پایان «حیرت» تجربه، به تأمل هوشمندانه پرداخته و "مفهوم سازی" (Conceptualization) می‌کند یعنی بدنبال الفاظ و تعابیری می‌گردد تا از طریق آن قالبها، تجربهٔ شخصی خود را به دیگران، به نحوی منتقل کند. در اینجا و قالبهای مفهومی آشنا، سایه خود را بر سرتجربه‌های بی‌قالب می‌افکنند و "تفسیر"، شروع می‌شود. در این مرحله (مفهوم سازی، قالب یابی و تفسیر و تلفظ)، شخص تجربه‌گر، تحت تأثیر شرائط بشری خویش (از قبیل محیط، موقعیت اجتماعی، زبان، احساسات، آموخته‌ها و ...) قرار می‌گیرد. نویسنده برای آنکه نشان دهد که تعابیر و توضیحاتی که فرد، در باب مکاشفات خود ارائه می‌دهد، چگونه و تا چه حدّ، بشری و تابع اوضاع و احوال مادی و روحیات شخصی است، به تئوری های زبانی «فلسفهٔ تحلیلی غرب» اشاره می‌کند که:

«امروزیان با داشتن تئوریهایی در باب ذهن و زبان و با استفاده از آراء جامعه شناختی و مردم شناختی و فلسفی در باب زبان و ذهن می‌کوشند تا سرّ تنوع تفسیرها را بدست دهند...»(۱۶)

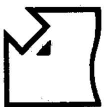
سپس توضیح می‌دهد که در موقع «تجربه»، فرد، دچار «حیرت» است ولی وقتی هوش ذهنی او به او باز می‌گردد و می‌خواهد آن حالت را «تفسیر» کند، الفاظی را تابع شرائط بشری خود بر می‌گزیند که اختلاف میان پیامبران، از همینجاست.

وی بعنوان نمونه می‌گوید:

«همچنین است تجربهٔ پیامبر اسلام از نعیم اخروی و بهجت و لذت معنوی، که در مقام بیان، در قالب "حور" (زنان سیه چشم) در آمده و هرگز در قرآن، ذکری از موهای بور و چشمان آبی بمیان نیامده است. اینها همه نیکوست.»(۱۷)

مفهوم این سخن، آن می‌شود که الفاظ قرآن، بشری و انتخاب محّمد (نه وحی الاهی) است زیرا الفاظ قرآن کریم، با این حساب، تفسیرهائی است که خود پیامبر، بر روی حالات معنوی شخصی خود نهاده و به پیروانش تحویل داده است.

بسیار خوب! امّا ما می‌دانیم که تصویر عامّ





مسلمین از قرآن کریم و وحی، این نیست بلکه دیدگاه مسلمین، همواره این بوده و هست که نه تنها مفاهیم و معانی قرآن کریم، بلکه الفاظ و تعابیر آن نیز،از ناحیهٔ پروردگار، نازل شده و هرگز اختراع و تابع سلیقهٔ محمد بن عبدا..(ص) نیست. قرائن بسیاری از قبیل نوع خطابات با خود پیامبر (و حتی تهدید پیامبر توسط خداوند در قرآن و ...)، نیز بر این مطلب وجود دارد و از ضروریّات اسلام است که کلمات قرآنی، ساخته و پرداختهٔ محمد(ص) نیست. علت آنکه از زنان سیاه چشم (نه چشم آبی) نیز سخن بمیان آمده و یا اینکه الفاظ قرآن، عربی است و یا در قرآن، از شتر و خرما و مکه و مدینه و ابولهب و ... ذکر به میان آمده، آن است که خاتم‌الانبیاء(ص) در زمان و مکان خاصی مبعوث شد و خطابات الاهی، حکیمانه بوده و در عین حال که ابدی و همگانی است، شأن و شرائط نزولی خاصی داشته است.

ولی با تئوری آقای سروش (و آقای مجتهد شبستری در برخی[18] افاضات خود)، باید نتیجه گرفت که الفاظ وحی، «بشری» است نه «الاهی».

در اینجا دیگر، سخن از برداشت ما یا فهم ما از الفاظ قرآن نیست بلکه حتی خود الفاظ قرآن و متون دینی نیز بشری می‌شود. نه تنهامعرفت دینی، بلکه خود «دین» (کلمات قرآن)، بشری و ناشی از «مفهوم سازی‌های» شخص پیامبر در هوشیاری پس از حیرت تجربه !! است.

(اینکه الفاظ قرآن، از آن خود پیامبر است و او آنها را به خدا نسبت می‌دهد، البته چنانچه گفتیم قبلاً توسط "فضل الرحّمن" در پاکستان گفته شده و باعث طرد و تکفیر او از سوی جامعه اسلامی پاکستان و اقامت دائمی وی در غرب شد.)

همچنین نویسنده، معتقد است که علّت اختلاف انبیاء با یکدیگر (چه رسد به عرفا)، همین اختلاف تعبیر است که ناشی از اختلاف منظر آنان است.این اختلاف میان پیامبران، باعث شده که آنان، دینهای مختلف (بلکه مخالف!!)، عرضه کنند.

«بنابراین، سرّ اختلاف ادیان، فقط تفاوت شرائط اجتماعی یا تحریف شدن دینی و درآمدن دین دیگری بجای آن نبوده است».[19]

جناب نویسندهٔ به انبیاء نیز، از بالا نگاه می‌کنند و حتّی از منظری بالاتر از منظر انبیاء، به "حقیقت" می‌نگرند و ادعا می‌کنند که انبیاء با یکدیگر، اختلاف دارند و این اختلاف، بدلیل محدودیت آنان در "تجربه" و نیز در نحوهٔ "تفسیر تجربه" بوده است. سپس همه این نکات را به مرحوم مولوی نسبت می‌دهند.

به داستان "فیل در اتاق تاریک" اشاره می‌کنند و می‌گویند که انسان، مطلقاً همین است و همه در تاریکخانه‌اند. هیچ کس نیست که از «تشبیه»، بطور کامل رهایی یافته باشد و این مطلب، حتّی در حق انبیای عظام الاهی هم صادق است و «هریک از انبیاء، حظّی که یافته است با امت خود در میان نهاده است و این بهره‌ها متفاوت بوده‌است».[20]

با کمی تأمل و سواس آلود در این تحلیل، قاعدتاً خاتمّیت نبوت پیامبر (ص) و نیز ترجیح

اسلام بر سایر ادیان (در آخر الزمان) نیز، مشکوک خواهند شد. همچنین باید قرآن کریم را واجد توصیفات انسانی و تشبیه گرانه از خدا دانست.

سپس ایشان، مدّعی است که بذر "پلورالیسم بین پیامبران" را خدا کاشته است. با کانت، همنوا می‌شود که باید میان «نومن» و «فنومن»، تفکیک کرد و معلوم نیست که تجربهٔ هیچ کس، مطابق با واقع باشد. با «جان هیک» همصدا می‌شود که ادیان را نباید با هم مقایسه کرد و یکی را بر دیگری ترجیح داد. موسی، عیسی و محمد، سه تجربه دینی داشته‌اند و هر یک، تعبیری از آن کرده‌اند و لذا سه دین، عرضه کرده و سه شریعت مختلف آورده‌اند که هر یک، نقاط قوت و ضعفی دارند و بقول جان هیک، «حقّاً و انصافاً نمی‌توانم بگویم که فرهنگ دین خاصّ (مسیحی)، برتری روحی و اخلاقی آشکاری بر فرهنگهای دینی دیگر دارد و حق این است که قیاس ناپذیری و پیچیدگی‌های فرهنگی و عقیدتی و تاریخی نمی‌گذارد که به فرهنگ و تاریخ این سه دین، نمره بدهیم و یکی را برتر یا فروتر از دیگران بنشانیم. بلی هر کدام از آنها محاسن و معایبی‌دارند.(۲۱)

سپس نوبت به اسلام که می‌رسد، از قول «هیک»(منادی پلورالیزم دینی در دهه‌های اخیر) می‌گوید:

«اسلام نیز، این امتیاز را دارد که تأثیری مثبت و سازنده بر حیات میلیونها انسان نهاد و بخش عظیمی از جهان را غنای فرهنگی بخشید و البته این خال هم بر چهره اوست که پاره‌ای از کشورهای اسلامی، مجازاتهای زننده و غیر انسانی را در حق مجرمان روا می‌دارند.»(۲۲)

این سخن بوضوح، اشاره به غیر انسانی بودن حدود الاهی در فقه اسلام است.

آقای سروش، این "کثرت اصیل" و "حقانیت همه ادیان"(۲۳) را در دیدگاه جان هیک، می‌پسندد و موضع او را صریحاً دارای "صلابت و معقولیت"(۲۴) دانسته و می‌گوید:

«جان هیک، با اتخاذ این رأی شجاعانه، هم به عنصر «عقلانیت»، وفاء می‌کند و هم به ندای حقیقت جو و کثرت‌گرای دل خود پاسخ مثبت می‌دهد.»(۲۵)

و سپس مولانا را همفکر با جان هیک قلمداد می‌کند.

استدلال سوم) اصولاً هدف از آفرینش، همین بحثها و اختلافها و حیرانی‌هاست. آنچه "جنگ حق و باطل" می‌نامند، بازی زرگری است. نعل وارونه می‌زنند تا القاء حیرانی کنند.(۲۶) جهان به منازعات بی‌پایان و بیهوده قائم است و لازم نیست که مکتبی بر مکتبی پیروز گردد. این تفرقه‌ها اصالت دارد و برای پوشاندن سرّی است. بنابراین، این حیرانی و تفرقه و اختلاف را، باید طبیعی دید تا آن بازی زرگری، ادامه یابد و معلوم نبودن حق و باطل و بقاء حیرانی و نزاع، باید به رسمیت شناخته شود و بنا نیست که یکی حق و دیگری باطل، شناخته شود و یکی غالب و دیگری مغلوب گردد. بعقیده نویسنده، این خود توجیه



مثال زدند که متحد با آنها و در عین حال، منزّه از آنهاست. در تنزیه محض، "عقل" و در تشبیه صرف، "خیال" حاکم است ولی اگر "تنزیه" را به تجلی خدا برای خویش که متعالی از هر نسبت است و «تشبیه» را به تجلّی او در عرصهٔ وجود بدانیم، در واقع از اطلاق و تقیید و از فیض اقدس و فیض مقدس سخن گفته‌ایم و مقام الاهیت و احدیّت ذات را (حقّ فی‌ذاته) از مقام تعیّنات و ظهورات (حقّ مخلوقٌ به) تفکیک کرده‌ایم.

پس ابن عربی از طرفی معتقد است که "الباری سبحانه منزّهٌ عن التنّزیه فکیف عن التشبیه؟!" و از سوی دیگر، خداوند را، قابل معرفت می‌داند. گرچه تشبیه و حتی تنزیه را، نوعی تحدید "حقّ" دانسته و می‌گوید تنزیه (مثلاً از جسمانیت)، نوعی تشبیه (به عقول و نفوس) است و تنزیه از آنها نیز متضمن تشبیه خداوند به "معانی مجرّد" است. پس حتّی "اهل تنزیه" نیز جاهل یا مرتکب سوء ادب‌اند[۲۸] و تشبیه نیز، حداقل مستلزم ترکیب در ذات حقّ است که محال است.[۲۹]

ابن عربی، حتّی تعریض بر حضرت نوح (ع) می‌زند که قوم او اهل تشبیه (و بت‌پرست) بودند و نوح، با زبان تنزیه با ایشان سخن می‌گفت[۳۰] لذا مقام او مقام فرقان بود برخلاف پیامبر اکرم (ص) که جمع بین تشبیه و تنزیه کرد. (شیخ مکّی در جانب الغربی، توجیهاتی در باب این اظهار نظر ابن عربی ارائه کرده است).

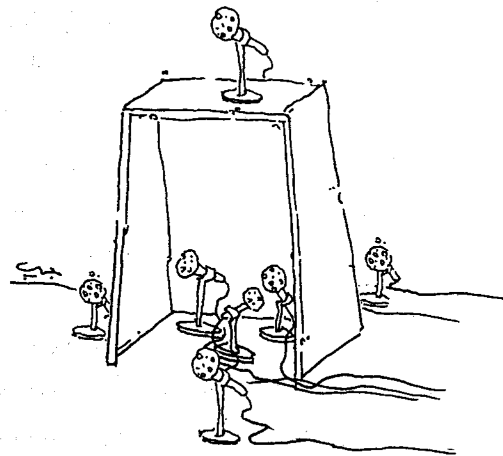
۱۲) دکترین پلورالیزم دینی، نه در بنیادهای نظری و نه در نحوهٔ تعبیر، مفهومی مدرن نیست. حتی سبک کنونی ارائهٔ آن، مسبوق به سابقه ـ دستکم ـ چندین دهه ایست. چندی پیش بگونه‌ای اتفاقی، به رساله‌ای کلامی متعلق به نیم قرن قبل برخوردم که نشان می‌داد این نظر، بمثابهٔ نوعی تعرّض از خارج جهان اسلام به ساحت عقیدتی مسلمین در بورس مباحث کلامی آن دوره نیز جریان داشته است.



در آغاز آن رسالهٔ موجز و متقن در تقریر "نبوت" (بیان الفرقان فی نبّوة القرآن) مرحوم آیت‌ا... جناب شیخ مجتبی قزوینی خراسانی، تحت عنوان "وجه نگارش" رساله، به جریان فکری که از منشاء مغرب زمین در جهان اسلام ترویج می‌شده، آورده است که: اغلب دسته‌بندی‌ها به آن سبب است که معنی "نبوّت" تحریف می‌شود و عده‌ای علیرغم اعتراف به "نبوت"، اشکالات و توّهماتی ناسازگار با تصدیق نبوّت در ذهن و دل دارند که کمتر بدان تصریح می‌کنند. به عبارت دیگر، مکاتب بشری حتّی از "پیامبری" هم تفسیری مادّی دارند.

مؤلف شریف، پنجاه سال قبل می‌نویسند:

«منوّرالفکرهای امروز، جدّیت می‌کنند حقائق قرآن را به نحوی بیان کنند که با کلیهٔ مذاهب و آئین‌ها وفق دهد و دیانت یا اسلام، به مذهب خاصی منحصر نشود. اسلام را مذهب بیرنگ می‌دانند، نه شیعه و نه سنّی، نه



دیگری بنفع پلورالیزم است.

استدلال چهارم) اساساً بجای نزاع "حق - باطل"، باید از "حق - حق" گفت. تاکنون عده‌ای را «اهـل هـدایت» و عـده‌ای را «اهـل ضـلالت» می‌دانسته‌اند، حـال آنـکه نـباید پـیدایش عـقائد گوناگون (که احیاناً آنها را باطل مـی‌پنداریـم) را محصول تحریف، توطئه، بدخواهـی بـدخواهـان، جعل جاعلان و کفر کافران دانست.[۲۷]

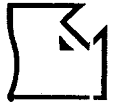
این، نه «انباشته شدن ضلالت»[۲۸] بـلکه «تراکم حقائق و حیرانی در مقام گزینش از میان حقائق است که تنوعهای اصیل و اجتناب ناپذیر را سبب می‌شود.»[۲۹]

نویسنده می‌نویسد: «این نکته را بـاید بـجان شنید و تصویر و منظر را باید عوض کرد و بـجای آنکه جهان را واجد یک خط راست و صدها خـط کج ببینیم، باید آن را مجموعه‌ای از خطوط راست دید»[۳۰] و سپس توصیه می‌کند که از این پس، بجای «صراط مستقیم»، از "صراطهای مستقیم" سخن بگوئیم. وی این نکته را نیز به قرآن، عرفا و مولوی نسبت می‌دهد و توضیح نمی‌دهد که تکلیف آنچه قرآن، عرفا و مولوی، بارها از ضلالت، باطل، تاریکی، عذاب جهنم شیطنت، فساد در میان بنی بشر گفته‌اند، چه می‌شود؟! وقتی همه صـراطـها، مستقیمند و صرفاً حقیقت در حقیقت، غرقه شده و ضلالتی در کار نیست، مفهوم "ایمان" و آثار "عمل صالح" و تفاوت صفات فاضله با صفات رذیله، چه خواهد بود؟! و اگر همه، در "صراط" (صـراطـهای خصوصی)اند، اختلاف میان بشریت از چیست؟

نویسنده تنها تأکید می‌کند که: «دگراندیشان، نـــه تـــهیدستان مـــعذور، بـــل تـــوانگـــران مشکورند».[۳۱] و «رقیب‌های موجود، به یکدیگر، بدل و تحویل نمی‌شوند و هـرکدام، از ویـژگیهای قیاس نـاپذیر بـا دیگـری بـرخـوردار است مـثل جوابهای کثیرو صحیح وادغام نـاپذیر بـه سـئوال واحد».[۳۲]

به تعبیر مقاله مزبور می‌توان به یک پرسش، چند پاسخ متضاد داد که همه، صحیح باشند بدون آنکه قابل تأویل به یکدیگر هـم بـاشند و بـدین ترتیب، فهم‌های متناقض، همه، صحیح‌اند.!

استدلال پنجم) طایفه "اویسیان" گـفته‌انـد حتی افراد نادری که احیاناً راهنما نداشته ولی به مقاماتی رسیده‌اند، به لطف پـنهانی «پـیر» بـوده



است. بنابراین باید گفت که همه بشریت، گرچه هدایت دین (بویژه اسلام) را نپذیرند، هدایت یافته‌اند. آن کس که توصیه‌های این مکتب (اسلام) را بپذیرد و عملی کند و آن کس که نپذیرد، هردو، در مسیر درستند:

«نهایت راه معلوم می‌کند که هر دو بر جاده هدایت و نجات بوده‌اند، منتهی یکی محققانه و دیگری سخره گرانه و مقلّدانه».(۳۳)

همینکه صداقت داشته باشیم، کافی است. در این صورت، همه (چه آنکه به «هدایت اسلامی»، ایمان می‌آورد و احکام و اخلاق الاهی را تبعیّت می‌کند و چه آنکه این آموزه‌ها را به سخره گرفته و انکار می‌کند) در سبیل هدایت و نجاتند، منتهی یکی آگاهانه و دیگری ناآگاهانه.

اصل ایمان داشتن، کافی است و مهم نیست که به چه چیز ایمان داشته باشیم. نوع عقائد و ارزشها و نحوهٔ عمل، چندان دخالتی ندارد زیرا بعقیدهٔ نویسنده، اینها «آموزه‌های کلامی ـ فقهی دگماتیک"، بیش نیست و «به آموزه‌های کلامی و فقهی دگماتیک، رضایت دادن و خود را، اهل نجات و سعادت، شمردن»(۳۴)، کاری کاسبکارانه است. خلاصه آنکه کافران نیز، ندانسته در مسیر درست هستند.

استدلال ششم) می‌دانیم که اغلب بشریت، غیر مسلمانند، حال اگر بگوئیم راه هدایت، «اسلام» است، در این صورت، باید گفت که اغلب بشریت، هدایت نایافته‌اند امّا این با "هادی" بودن خداوند، منافات داشته و صفت "هادی" را زیر سؤال می‌برد، حال آنکه بی شک مسلمانان خداوند را هادی می‌دانند.

بعبارت دیگر، تنها بشرطی می‌توان خداوند را «هدایتگر» دانست که اغلب جوامع بشری، را "هدایت یافته" بدانیم. و از آنجا که اغلب بشریت، مسلمان نیستند، بنابر این باید «شرط هدایت» را «مسلمانی» ندانست. نویسنده، معتقد است که نباید در مورد کسانی که اسلام را ردّ می‌کنند، فریب عنوان "کافر" را خورد.

«آنچه دراینجا راهزنی می‌کند، عناوین «کافر» و «مؤمن» است که عناوین صرفاً فقهی و دنیوی است»(۳۵) پیشنهاد نویسنده، آنست که این تمایزات (مسلمان بودن یا نبودن)، صرفاً ظاهری است و نباید ما را فریب دهد. «هدایت و نجات»، ربطی به این ندارد که به کدام شخص، ایمان بیاوریم و به کدام آداب، عمل کنیم و به کدام حادثهٔ تاریخی گذشته، وفادار باشیم. باید "پهنهٔ هدایت یافتگان" را وسیع بگیریم تا اغلب یا همهٔ بشریت را شامل شود و «برای دیگران هم حظّی از نجات و سعادت و حقّانیت، قائل شویم و روح پلورالیزم، همین است».(۳۶)

اساس هدایت و نجات رادر «ارادت ورزیدن به این یا آن شخص، و یا عمل کردن به این یا آن ادب، یا وابسته ماندن به این یا آن حادثهٔ تاریخی»(۳۷) نباید دید.

مدّعای این پلورالیزم، آن است که: «چنین نپندارند که هرکس، چند مادّهٔ اعتقادی خاصّ در ذهن دارد، مهتدی و ناجی است و بقیه ضالّ و



هالکند».(۳۸)

«این پلورالیزم، ... حقّ و صدق آموزه‌های کلامی را منظور نظر قرار نمی‌دهد»

خلاصه آنکه، حقانیت و صدق گزاره‌های دینی و (عقائد)، معیار نیست، بلکه معیار، تنها طلب صادقانه است و همه، (با هر عقائد واخلاق و رفتاری)، اهل طلبند و لذا اهل نجات.

استدلال هفتم) «هیچ چیز خالص دراین جهان یافت نمی‌شود .... براستی اگر یکی از این فرقه‌های دینی، حقّ خالص بود و بقیه، باطل محض، هیچ خردمندی در تمییز حق از باطل و در انتخاب حقّ، درنگ نمی‌کرد».(۳۹)

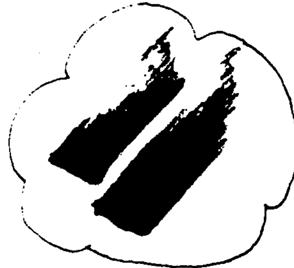
به قول نویسنده، در این جهان، «دین خالص» نداریم و «نه تشیع، اسلام خالص حقّ محض است و نه تسنّن. گرچه پیروان این دو طریقه، هرکدام در حقّ خود، چنان رأیی دارند».(۴۰)

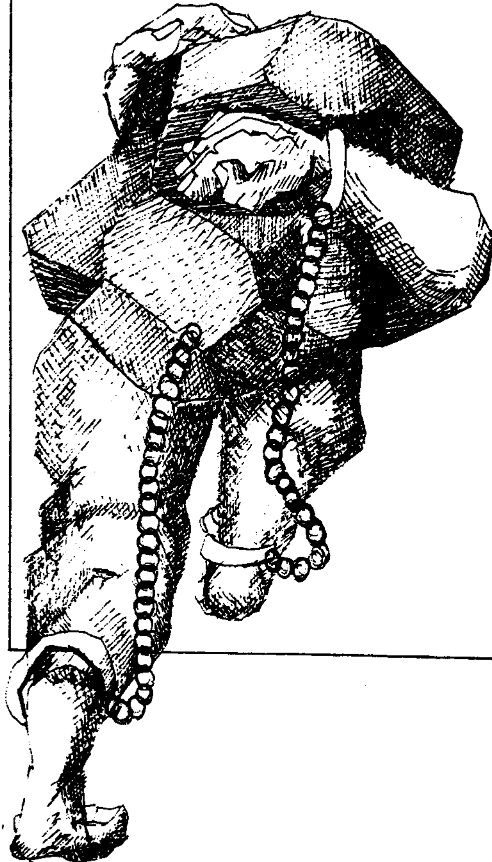
«اصحاب هر فرقه، مجازند که همچنان بر طریقهٔ خود بمانند و پابفشارند».(۴۱)

«می‌گوئیم عالَم، عالَم ناخالصی‌هاست. چه عالم طبیعت و چه عالم شریعت. چه فرد و چه جامعه، سرّ این ناخالصی هم بشری شدن دین است»(۴۲)

بعقیدهٔ وی، نه تنها در فهم دین، خلل‌هاست بلکه در خود دین هم، چنین است. «آنچه بدست ما رسیده (از کتاب و سنّت) نه همهٔ آنست که می‌توانست باشد و نه خالی از آن است که می‌بایست باشد یعنی خالص نیست».(۴۳)

بنابراین در اصل «دین» هم، ناخالصی است یعنی در خود قرآن نیز، چیزهائی نیست که







می‌توانست باشد و چیزهائی هست که نمی‌بایست باشد. اعتقاد به اینکه قرآن هم مثل سایر کتب آسمانی، تحریف و دستکاری شده و چیزهائی پس از پیامبر، داخل در قرآن شده است، منافاتی با مسلمانی نداشته و نشان می‌دهد که حتی قرآن هم «حقّ خالص» و «دین خالص» نیست.

نویسنده با اشاره به قول به تحریف قرآن، می‌پرسد: «آیا (این) نشان نمی‌دهد ـ از منظری معرفت شناسانه و درجهٔ دوم ـ که دامنهٔ تصرف دست بشر در عرصهٔ دین، بسی گسترده است؟»(۴۴) و توضیح می‌دهد که:

«اینها همه، نشان می‌دهد که دین، وقتی وارد تاریخ می‌شود تا چه حدّ، تاریخی و بشری می‌شود و تا کجا تحت تصرّفات ذهنی و عملی آدمیان قرار می‌گیرد و چه غبارها و حجابها بر آن می‌نشیند و چه قطعه‌ها از آن بریده یا برآن افزوده می‌شود و آنچه می‌ماند، حدّاقلّ لازم برای معنویت و هدایتی است که به آدمیان عرضه و اعطاء می‌شود»(۴۵)

بنابراین، آنچه در دین است، حتی برای هدایت و معنویت هم کافی نیست و بدین علّت است که نویسنده نتیجه می‌گیرد که: "دین، آسان نمود اوّل، ولی افتاد مشکلها"(۴۶)

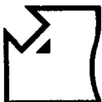
و بنابراین: «بر دینی اینچنین، نه بار بسیار می‌توان نهاد و نه از سوی آن، وعدهٔ بسیار می‌توان داد، و نه بنام آن، کارهای بسیار می‌توان کرد و... داعیه داران و لاف‌زنان و خود پسندان و پندار پرورانی که دماغ سرشار از نخوتی ستبر دارند، قدرت و لیاقت همردیف نشستن با دیگران را ندارند».(۴۷)

استدلال هشتم) اندیشه‌ای، حقّ است که با اندیشه‌های حقّ دیگر، بخواند لذا دل خوش داشتن جاودانه به حقّ (مزعوم) خویش و از دیگران خبر نگرفتن، جائز نیست. نباید گفت که حقّ، در اسلام است و دیگران (کافران؟!)، از آن، بی بهره‌اند: «سخن، این است که در بنا کردن کاخ رفیع حقّ، همه مشارکت دارند و بل، باید از همه مشارکت خواست و آن عمارت را بر دوش جمع نهاد»(۴۸) پس دیگران را از قلم انداختن و خود را غافلانه، مستغنی از آنان پنداشتن، شرط خرد ورزی نیست.

استدلال نهم) "میان ارزشهای اخلاقی، تعارض غیرقابل حلّی وجود دارد و هیچ برهانی نیست که کدام بهتر است و قابل جمع هم نیستند لذا افراد و جوامع، در نهایت به تخییر می‌رسند و هر کس و هر ملتی، انتخابی می‌کند. دلیل خاصی در ردّ یا قبول هیچ وضعیت خاص اخلاقی ـ ارزشی (در ساحت فرد و جمع) وجود ندارند. بلکه اگر سیئات فردی را حسنات جمعی بدانیم (ماندویل) قصهٔ اخلاق و بشریت، سامان دیگری می‌گیرد.

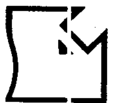
بالاتر از این، داوری در تنگناهای خاص اخلاقی، به هیچ رو، اصل و شیوهٔ واحدی ندارد. «بی دلیل» (و «با علّت»)، یکی را می‌پسندیم و دیگری را نه.

اصولاً نمونه‌های داوری‌پذیر اخلاقی، بسیار اندکند (اگر معدوم نباشد)، از فقدان دلیل عقلی و تعارض ذاتی ارزشها، می‌فهمیم که مجال انتخاب، فراخ است و انتخابهای متعدّد، همه، مساوی است



و هیچیک درست‌تر یا غلط‌تر نیست بنابراین، مسئله، نسبی و اختیاری است. فرهنگها قیاس ناپذیرند و میان فرهنگها و اخلاقیات گوناگون، نمی‌توان داوری کرد. و از پلورالیزم فرهنگی - اخلاقی، تا پلورالیزم دینی راهی نیست.(۴۹) ارزشها باهم مساویند اما معارض و متباین.

بنابراین، در اصل، چند گونه زندگی و چند گونه الگو و اخلاق و دین، می‌توان داشت که با هم برابرند و نمی‌توان آنها را به «نوع واحد»، تحویل کرد. همواره، چند تئوری با هم رقابت می‌کنند و نمی‌توان آنها را به دیگری فروکاست. هیچ انسانی بطور تام، الگوی انسان دیگر نیست. الگوی واحدی بنام "انسان کامل" نداریم و "صراط واحد" و "فضایل یکسان" را نمی‌توان برای همه خواست. این "فردیّت"، سرآغاز کشف آزادی تازه‌ای است که بازیافتن «دین ویژهٔ خود» و «اخلاق ویژهٔ خود» و «صراط ویژهٔ خود» است. یافتن «خود»، بمنزلهٔ مرکز امکانها و انتخابهای بی‌نهایت، آزادی واقعی است که مبتنی بر پلورالیسمی واقعی است. «نومینالیزم» در اروپا با "نفی کلیات"، طلایه‌دار این پلورالیزم بود.



استدلال دهم) بیشتر دینداران، دینداری‌شان «علّت» دارد نه «دلیل». یعنی از راه اقامهٔ ادلهٔ قطعی، به «حقانیّت ایمان» نرسیده‌اند. نادرند محققانی که آزاد باشند و به آداب فکری و عملی موجود، بی التفاتی کنند. این نهنگان، در آبگیرهای کوچک مذاهب، نمی‌گنجند بلکه خودشان مذهبند. و لازم نیست تابع مذهب و دین و اصولی باشند و تنها همینان، اهل مدارایند.(۵۰)

****

مؤلف محترم، پس ازذکر «ده دلیل» خود بر پلورالیزم دینی کذائی، از جمله، به دو نکته، اشاره‌می‌کند:

اول) علم کلام و بحثهای عقلی در امر "دین"، عاقبت به روشن شدن «حقّ» نمی‌انجامد بلکه به گمان و تردید بیشتر، می‌انجامد و اتفاقاً به همین جهت که باعث ظنّ و تکثّر ظنّی و "عدم یقین" و باعث رواج شکّ می‌شود، مفید است. استدلال و تفکر در مسائل دینی، چیزی را روشن نمی‌کند ولی این فایده رادارد که این بحث‌ها، به گمان‌ها و اختلاف نظرها دامن می‌زند و "یقین" را که مانع پلورالیزم است، از سر راه بر می‌دارد.

بعبارت دیگر، بحث عقلی، باعث می‌شود که "عقیده‌های دینی"منعقد نگردد(۵۱) و ایمان‌های صد در صدی، بوجود نیاید و همه چیز، سیّال و ظنّی و مورد تردید، بماند. این، موهبتی است که نباید از دست نهاد. درست است که ما را به کشف "حقیقت" نمی‌رساند ولی ما را دسته دسته می‌کند وهمین کثرت و تنوّع، خوب است. هدف، اساساً ظنّ و تکثّر است نه یقین و وحدت.

دوم) بشرطی که دور "شریعت" (و واجب و حرام) راقلم بگیریم، «دین» به پلورالیزم می‌انجامد ولی در "دین شریعتی"، از "نزدیک شدن به یکدیگر" نمی‌توان سخن گفت(۵۲) چون هر

طایفه، به همان آدابی عمل می‌کنند که مُفتی‌شان می‌گوید. لذاست که هیچ فقیهی تاکنون، ندای پلورالیزم در نداده است.

****

در انتهای مقاله، نویسنده اظهار می‌دارد: «چون به یقین، نمی‌دانیم رأی که درست است، به همه، ارج می‌نهیم و هیچکدام را از میدان خارج نمی‌کنیم (پلورالیزم اپیستمولوژیک)».(۵۳) وی معتقد است آنانکه شک نیاورده و یقین دارند، و از "وحدت" می‌گویند و تن به "کثرت و تردید" نمی‌دهند، بی‌تحمل‌ترین و تحمّل ناپذیرترین جانواران روی زمین‌اند(۵۴) و "جامعه پلوراستیک، جامعه‌ای است غیر ایدئولوژیک" (۵۵) و نباید در آن، تفسیر خاصّی از «دین» بشود(۵۶)، و عزم بر الگو دادن و وحدت طلبی در امر دین و اخلاق و زندگی، عزم محال است و وزرو وبال.(۵۷)

در پایان، نویسنده، به تجربه شوروی در برابر نظام سرمایه‌داری صنعتی غرب ارجاع می‌دهد که یکی، تن به شکست خفّت بار داد و دیگری، به تکثّر و تنوّع، روی آورد و لذا برقرارماند.

پی‌نوشتها

* مسئولیت این نوشته با سردبیری است.

۱- کیان ۳۶ «صراطهای مستقیم». فروردین و اردیبهشت ۷۶، ص ۱۶ - ۲

۳ و۲- همان

۴- همان ص ۴

۱۰ تا ۵ - همان ص ۳

۱۲ و ۱۱ - همان ص ۴

۱۷ تا ۱۳- همان ص ۵

۱۸- میزگرد پلورالیزم ـ کیان ۲۸

۱۹- صراطهای مستقیم ص ۶

۲۰- همان ص ۷

۲۵ تا ۲۱ - همان ص ۸

۳۰ تا ۲۶- همان ص۹

۳۲ و ۳۱- همان ص ۱۰

۳۴ و ۳۳- همان ص ۱۱

۴۳ تا ۳۵- همان ص ۱۲

۴۹ تا ۴۴- همان ص ۱۳

۵۰- همان ص ۱۴

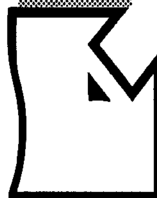
۵۳ تا ۵۱- همان ص ۱۵

۵۸ تا ۵۴- همان ص ۱۶



لوازم فلسفی ـ کلامی "پلورالیزم دینی"

علی اکبر رشاد



مرام پلورالیزم دینی از هشت منظر تأمّل بردار و نقض و نقدپذیر است:

۱ـ از لحاظ علل و عوامل تاریخی، اجتماعی پیدایش.

۲ـ از حیث شمول و تمامیّت مبانی و دلائل مطرح، و صدق و صحّت نتائج مورد ادّعا.

۳ـ از جهت لوازم فلسفی، عقلی مترتّب برآن.

۴ـ از نظر لوازم کلامی، دینی مترتّب بر آن.

۵ـ از دریچه‌ی روش‌شناختی با توجه به تناقضات و مغالطات فراوانی که دلدادگان این مرام، در مقام ادّعا و اثبات و طرح و تبیین مبانی و لوازم آن مرتکب شده‌اند.

۶ـ از زاویه‌ی سوءفهم و فعل‌هایی که توسط مدّعیان و داعیان پلورالیسم در زمینه‌ی اَسناد و اِسناد مدّعیات روی داده است، از آن جمله: بدفهمی یا تحریف معنوی آیات و روایات و اشعار مورد استناد، و نیز نسبت دیدگاههای پلورالیستی به برخی متفکران و اندیشمندان.

۷ـ از جنبه‌ی روانشناختی و تبعات روانی اعتقاد تامّ نظری به پلورالیسم، اگر ممکن و متمشّیٰ باشد.

۸ـ از منظر جامعه‌شناختی و پیامدهای اجتماعی التزام جدی عملی به «تکثرگرایی».

گفتنی است از آنجا که در این مقاله، بنای ما بر اختصار است، تنها به بررسی برخی لوازم فلسفی کلامی مترتب بر مبناها و بناهای پلورالیسم دینی خواهیم پرداخت.

از نگاه یک انسان «عاقل» و «مسلمان»، لوازم عقلی، کلامی ناپذیرفتنی بر پلورالیسم دینی، مترتّب است. چنانکه هواداران آن نیز، به تصریح و تلویح، به برخی از این تبعات اذعان کرده‌اند.

۱ـ پلورالیسم و اجتماع نقیضین:

در توضیح پلورالیزم دینی،گفته شده است: «پلورالیسم (تکثر وتـنوع رابـه‌رسمیت شـناختن وبـه تـباین فروناکاستنی و قیاس‌ناپذیری فرهنگهاو دینها و زبانها و تجربه‌های آدمیان فتوادادن...) به شکل کنونی آن متعلق‌به عصر جدیداست»[1] «علی ایّ حال با تنوعی روبرو هستیم که به هیچ‌رو قابل تحویل به امر واحد نیست و باید این تنوع را به حساب آوریم و نادیده نگیریم و بـرای حـصول و حـدوث تـنوع نـظریه داشـته باشیم»[2] «پلورالیسم مثبت، معنا و ریشه دیگر هم دارد و آن اینکه بدیلها و رقیبهای موجود... واقعاً کثیرند، یعنی: تباین ذاتی دارند»[3] «اختلافات این سه [مؤمن وگبر و جهود] اختلاف حق و باطل نیست، بلکه دقیقاً اختلاف نظرگاه، آن هم نه نظرگاه پیروان ادیان بلکه نظرگاه انبیاء»[4] است.

خلاصه اینکه:

الف ـ میان ادیان تباین «ذاتی»، «فروناکاستنی»، «غیرقابل تحویل به امر واحد» وجود دارد.

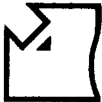
ب ـ منشأ اختلاف ادیان، اختلاف خود انبیاء است نه پیروان ادیان.

ج ـ اختلاف ادیان «اختلاف حق و باطل نیست» بلکه و لابد اختلاف حق و حق است!

و با توجه به اینکه این رویکرد، هیچ حدّیقف و مرز و میزانی برای ادیان، تجربه‌های دینی و فـهم‌ها و تفسیرهای به رسمیت شناخته شده، نمی‌شناسد چنانکه از «رؤیا تا شنیدن بویی و بانگی، و از دیدن رویی و رنگی تا احساس اتحاد با کسی یا چیزی و تا کنده شدن از خود و معلق ماندن در هیچ جایی!، تا تجربه‌ی عظیم معراج پیامبر»[5]، همه و همه را «عین وحی حقّ» انگاشته که «چیزی از وحی کم ندارد»[6] و در نتیجه همه‌ی آنها می‌توانند حق و حجّت باشند

اکنون با توجه به اینکه تفاوت بسیاری از مدعیات دین‌ها و دینواره‌ها از نوع تقابل «تناقض» می‌باشد، آیا می‌توان پذیرفت که طرفین نقیض، حقّ و صحیح باشند؟ مثلاً می‌توان ملتزم شد که هم «عدم اعتقاد به خدا» (نزد برخی دینواره‌ها)، هم اعتقاد به اقانیم سه‌گانه (نزد مسیحیان) و هم اعتقاد به ثنویّت (نزد زرتشتیان)، و هم اعتقاد به خدای واحد (نزد مسلمانان و یهودیان) همه، حقّ و صحیح است؟

بدیهی است، وقتی می‌گوییم مبدء، یگانه است یعنی دوگانه و سه‌گانه نیست؛ و اگر مبدء، دوگانه یا سه‌گانه است، یعنی یگانه نیست، و این روشن است که نمی‌توان بر موضوع واحد (مبدء)، محمولهای متناقض را حمل



کرد والاّ به فرضِ محالِ بدیهیّ البطلان «اجتماع نقیضین» تن در داده‌ایم.

این تنها یک مثال در مورد اصل توحید و شرک است و اگر جدول چندستونه‌یی از گزاره‌ها و آموزه‌های ادیان و مسالک مختلف فراهم آید، خواهیم دید صدها مثال و مصداق برای التزام به اجتماع نقیضین فراهم آمده است.

۲ـ پلورالیسم، خویش برانداز است:

۲/۱ـ پلورالیسم، اذعان به اصالت، حقّانیت یا لااقل حق‌آمیز بودن و رسمیت داشتن مرامها و گرایشهای متباین است.

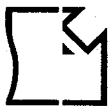
۲/۲ـ تکثرگرایی، یکی از سه گرایش مطرح در مسأله‌ی کثرت و وحدت ادیان و دینواره‌ها است، در قبال پلورالیسم، انحصارگرایی (حقاّنیت، منحصر در یک دین است و باقی ادیان و مسالک، یکسره باطل‌انـد)، و شمولگرایی (یک دین، حق‌است و دین حق، شامل همه‌ی حقّ‌هایی نیز می‌شود که در سایر ادیان می‌تواند احیاناً وجود داشته باشد). و بی‌شک داعیان و مدّعیان دو مرام رقیب، صد چندان بیش از هواداران پلورالیسم‌اند و بر مدّعای خود نیز چند برابر پلورالیست‌ها طرح دلیل و عرض علّت می‌کنند.

۲/۳ـ اینک به مقتضای پلورالیسم، مدعیان آن نباید بر ابطال و امحاء مرامهای رقیب و بدیل اصرار ورزند و این همه آسمان و ریسمان بهم دوزند و به شعر و شهرت، تمثیل و تشبیه توسل جویند و به افسانه و اسطوره چنگ زنند و به شطح و طامّات تمسک کنند و با تعابیری موهن و دور از ادب علمی(۷)، ناسزا و افترا نثار رقبای فکری خود نمایند که: «داعیه‌داران و لاف‌زنان و خودپسندان و پندارپرورانی که دماغی سرشار از نخوتی ستبر دارند، قدرت و لیاقت همردیف نشستن با دیگران را ندارند و در تنهایی عجب آلود خود مرارت محرومیت از محبت را تجربه کنند»(۸) و اینکه «شک نیاوردگان کرده یقین و کثرت ندیدگان وحدت گزین، بی‌تحمل‌ترین و تحمل‌ناپذیرترین جانوران روی زمین‌اند»(۹) تا مگر مرام و مدعای خود را به هر ضرب و زوری شده بر کرسی قبول و عرشه قنوع بنشانند!

پلورالیسم، پارادوکسیکال و خود ویرانساز است. پذیرش این مرام، به اقتضای مبانی و دلائل آن، ملازم با حق‌انگاشتن یا حق‌آمیز دانستن مرامهای رقیب که ناقض پلورالیته‌اند، می‌باشد.

زبان حال انسان پلورالیست، غزل حافظ است که:

حـاصل کـارگه کـون و مکـان ایـنهمه نـیست   باده پیش‌آر که اسـباب جـهان، ایـنهمه نـیست
زاهـد ایـمن مشـو از بـازی غـیرت، زنـهار   که ره از صومعه تا دیر مغان، اینهمه نیست(۱۰)



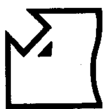
به بیان دیگر نیز می‌توان خود ویرانسازی پلورالیسم را تقریر کرد: فهم‌ها ـ از جمله فهم دینی ـ سیال و سیّار است. نگرش پلورالستیک به دین نیز یک فهم دینی عصری است، «متعلق به عصر جدید» است که در گذشته نبوده و اکنون تحت تأثیر «انتظارات، پرسشها و پیش‌فرضها»یی که از بیرون دین، که برآمده از دانش‌های متحول متغیر زمانه‌اند ظهور کرده، و فردا نیز در نتیجه‌ی تزاید و تراکم و تحول علوم، ابطال شده و نظریه‌ی رقیبی که طبعاً با آن تباین ذاتی خواهد داشت، جانشین او خواهد شد و آن هم می‌تواند حق و یا حق آمیز باشد.

۳ ـ پلورالیسم و امتناع "ایمان":

۳/۱ ـ بنا به برخی مبانی پلورالیسم، همه‌ی آنچه ما را در چنگ است، «فهم و قشر» دین است نه بطن و متن آن.

۳/۲ ـ فهم‌ها نیز همگی می‌توانند خطا و غلط باشند و اگر فهم درستی هم در میان باشد به دلیل «تباین‌ذاتی فهمها»، همه‌ی آنها نمی‌توانند راست و درست باشند بلکه بالضّروره، یکی از فهم‌ها حق و صدق می‌تواند بود و چه بسا که «مصداق فهم حق» نیز همان فهم‌های رقیب و تفسیرهای بدیل باشند.

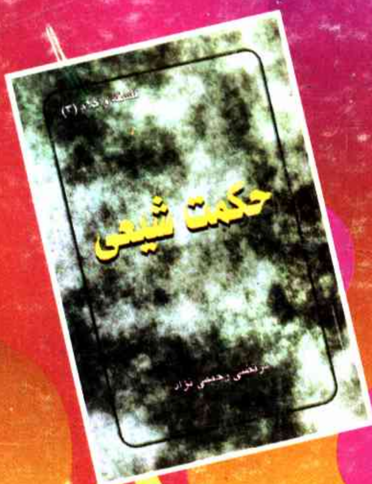
۳/۳ـ به فرض «ذو وجوه بودن واقعیّت» و به تبع آن متعددّ شدن فهم‌های صحیح (که البته اینگونه فهم‌ها، فهم تمام حقیقت نیست بلکه هر یک از آنها تنها درک ضلعی از اضلاع حقیقت خواهد بود) و به فرض اینکه فهم ما نیز فهم درست باشد، با تغییر در علم و فلسفه که سیال‌اند، پیش‌فرضهای ما دگرگون شده، فهم ما نیز از متن صامت، تغییر یافته و جای خود را به فهم مغایر خواهد داد.

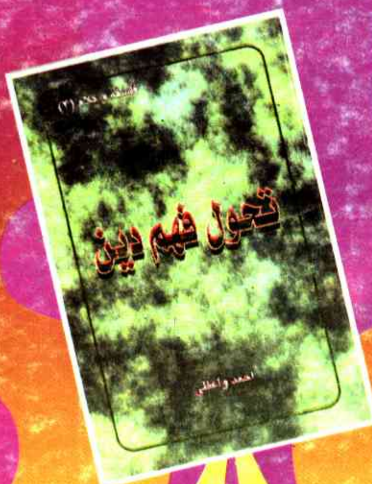


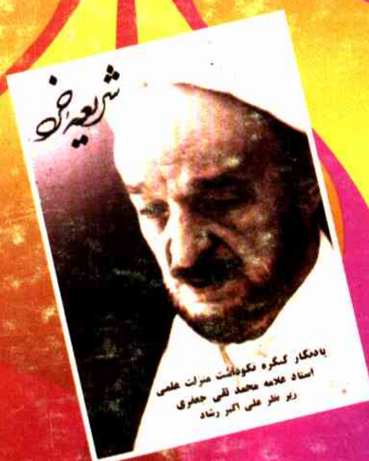
۳/۴ ـ وانگهی به فرض اینکه علم و فلسفه راکد مانده، پیش‌فرضهای ما نیز تغییر نکرده، فهم ما نیز تا ابد ثابت بماند، تازه فهم صادقِ مصدَّق، مصداق ندارد چه آنکه:ازسویی فهم ما، فهم متن وحیانی و درک نفس‌الامر گزاره‌ها و آموزه‌های دینی نیست بلکه به اقتضای تفکیک «نومن/ فنومن» یا به جهت اینکه متن دینی، صامت است و فهم ما چیزی جز پژواک انتظارات و پرسشها و پیش‌فرضهای ما نیست، همیشه محصول مشترک دریافت‌های از برون و پرداختهای از درون را در چنگ داریم ، نه حکم وامر حق را، که مامفسّریم نه مفسّر. و به فرض انطباق فهم ما به معنای حقیقی متن و تجربه، راهی برای اثبات انطباق، مفروض نیست.(۱۱)

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر ‌‌‌‌‌‌‌‌‌ کاینجا همیشه باد به دست است دام را(۱۲)

باری !اینسان نگریستن به آنچه که قرآن آنرا «مایحییکم» و «نور» و «فرقان» و«بین‌الرّشد» خوانده است،











مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر

فصلنامه کتاب نقد

صندوق پستی ۱۵۵۶ - ۱۳۱۴۵